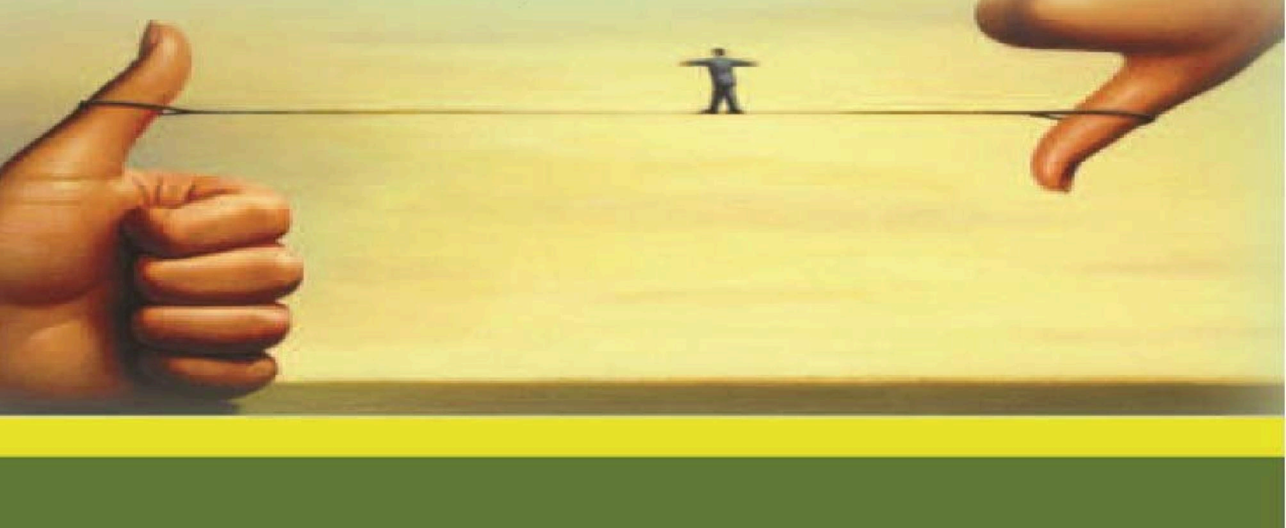
أخلاقنا الإنسانية

بين غائية السعادة وآلام الواقع

(دراسة في تطور نظريات علم الأخلاق)



أ. د. جميل حليل نعمة المعلة

أخلاقنا الإنسانية بين غائية السعادة وآلام الواقع
(دراسة في تطور نظريات علم الأخلاق)

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية
(2019/7/3494)

المعلة، جميل حليل

أخلاقنا الانسانية بين غاية السعادة وآلام الواقع/ جميل حليل المعلة-

عمان: دار غيداء للنشر والتوزيع 2019

(   ) ص.

ر. ا. : (2019/7/3494)

الواصفات: / علم الاخلاق// الفلسفة الاخلاقية/

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ISBN 978-9957-96-702-4

دار غيداء للنشر والتوزيع

تلفاكس: +962 6 5353402
خلوي: +962 7 95667143
ص.ب: 520946 عمان 11152
E-mail: darghaidaa@gmail.com
www.darghaidaa.com
E-mail: info@darghaidaa.com

أخلاقنا الإنسانية بين غائية السعادة وآلام الواقع

(دراسة في تطور نظريات علم الأخلاق)

أ. د. جميل حليل نعمة المعلة

سذ الفلسفة والفكر السياسي في جامعة الكوفة

الطبعة الأولى

2020م- 1441هـ

الإهداء

إلى كل من آمن بأن طيب الخلق الإنساني

أثمن شيء في الوجود

الفهرس

تقديم 13

الفصل الأول

النظرية الأخلاقية من مرحلة الأسطورية إلى التفلسف

المبحث الأول: التصورات الأخلاقية بين الأدب والديانات السرية 29
أولا: التصورات الأخلاق في الأدب والشعر 29
1- هوميروس 31
2- هزيود 34
ثانيا: التصورات الأسطورية للأخلاق عند الجماعات الدينية 35
1- جماعة الوسيس 35
2- جماعة الاورفية 38
3- الحكماء السبعة 42
المبحث الثاني: الأخلاق في مرحلة الفكر الفلسفي من المبادئ ماورائية إلى الأدراك الحسي 44
أولا: المدرسة الطبيعية الأيونية 45
ثانيا: المدرسة الفيثاغورية 48
ثالثا: هيرقليطس 52
رابعا: ديمقريطس 55

الفصل الثاني

النظرية الأخلاقية بين النسبية السفسطائية والحقيقة المطلقة عند سقراط

المبحث الأول: الأخلاق النسبية عند المدرسة السفسطائية 61
أولا: معنى السفسطائية 62
ثانيا: نشوء السفسطائية 63
ثالثا: اهم شخصياتهم 66

رابعا: آرائهم في الأخلاق النسبية 69
خامسا: الأخلاق بين قوانين الطبيعة وأحكام الدين 70
سادسا: الأخلاق بين الفضيلة ومفهوم السعادة 76
المبحث الثاني: النظرية الأخلاقية والحقيقة المطلقة في فلسفة سقراط 81
أولا: المعرفة أساس الحكمة..81
ثانيا: أساس السعادة تحرير الأنسان...83
ثالثا: التربية أساس الفضيلة..86
رابعا: الزهد أساس الخير...88
خامسا: الجمال الإلهي أساس الأخلاق المطلقة...91
سادسا: إيجابيات فلسفة سقراط الأخلاقية..95

الفصل الثالث

النظرية الأخلاقية عند أفلاطون من الأدراك العقلي إلى الغاية السامية للإنسان

المبحث الأول: الطبيعة والأخلاق وأثرهم في بناء المجتمع 99
أولا: أثر الطبيعة على فلسفة الأخلاق 101
ثانيا: العلاقة بين الفلسفة والأخلاق..104
ثالثا: العدالة الاجتماعية أساس قوى النفس...107
المبحث الثاني: النقد الأخلاقي للسفسطائيين في المنهج والموضوع والوسيلة 113
أولا: منهج السفسطائيين التعليمي وآراءه...113
ثانيا: نقد المنهاج التربوي لتعليم الفضيلة عند السفسطائيين....................................115
ثالثا: المعرفة لذاتها بين الأدراك العقلي والماهية المجردة 120
رابعا: الخير الأقصى أساس الفلسفة الأخلاقية...125
المبحث الثالث: الفضائل الإنسانية بين الاعتدال وغائية السعادة 130
أولا: الفضيلة أساس قواعد السلوك الإنساني..130
ثانيا: النظر والتأمل أساس السعادة 143

ثالثا: المنظومة الأخلاقية في إدارة الدولة أساس العدل الاجتماعي 149

الفصل الرابع

النظرية الأخلاقية عند أرسطو بين النزعة العقلية والإنسانية الواقعية

المبحث الأول: الأفعال الإنسانية الأخلاقية بين الموضوع والمنهج 159
أولا: موضوع علم الأخلاق 159
ثانيا: منهج علم الأخلاق 163
المبحث الثاني: سلوك الأنسان بين القيم الفاضلة وأفعال التعقل والروية 165
أولا: الفضيلة وضابط السلوك الإنساني 169
ثانيا: الفضيلة الأخلاقية والوسط الذهبي 171
ثالثا: فضيلة اللذة بين المدركات الحسية والتأمل الفكري 175
رابعا: الفضيلة والسلوك الإنساني 179
خامسا: التربية أساس الفضيلة الخلقية 181
سادسا: صداقة الفاضل أساس سعادة الحياة 184
المبحث الثالث: شروط تكامل السعادة الإنسانية أساس التكامل الأخلاقي 188
أولا: غاية الخير الأقصى الوصول إلى السعادة 190
ثانيا: شروط السعادة تكمن في التأمل العقلي والحكمة 193
ثالثا: سعادة الأنسان في حسن السيرة وجمال الأفعال العقلية 197
رابعا: السعادة هدف كل سلوك أنساني في الحياة الدنيا 202
خامسا: السعادة أجل وارقى مما تمدح 205

الفصل الخامس

الفضيلة الأخلاقية غاية الحياة بين الزهد واللذة عند تلامذة سقراط

المبحث الأول: الزهد أساس الفضيلة الأخلاقية وغايتها عند الكلبيين 210
أولا: الزهد عند انتستينس أساس لتحرر الروح من قيود الشهوات 210
ثانيا: الأنسان الكامل عند ديوجينس أساس الوصول إلى القيم الحقيقية 213

المبحث الثاني: الاستمتاع في اللذات أساس الفضيلة الأخلاقية عند القرنائيين........................221
أولا: مؤسسي المدرسة القورنائية وأبرز أراءهم الأخلاقية ومذهبه........................222
1- استيبوس 222
2- ثيودورس........................227
3- هجسياس........................228
ثانيا: السعادة أساس اللذة الحاضرة........................229
ثالثا: الحكيم بين اللذة والحصافة والذكاء 232
المبحث الثالث: الماهية الأخلاقية عند إقليدس الميغاري بين الوجود والخير........................234

الفصل السادس

النظرية الأخلاقية بين الزهد الرواقي واللذة الابيقورية

المبحث الأول: الأخلاق الرواقية بين الزهد والشعور بالسعادة 239
أولا: اللامبالاة أساس السعادة 239
ثانيا: حكم العقل أساس فضيلة الأنسان 240
ثالثا: سعادة الأنسان أساسها حالته النفسية........................245
المبحث الثاني: الأخلاق الابيقورية بين اللذة والإدراك سعادة الفرد........................250
أولا: منهج ابيقور بين الإحساس المباشر والإدراك العقلي 251
ثانيا: اللذة الجسمية أساس الحياة 252
ثالثا: اللذة الخارجية أساس الشعور الإيجابي للإنسان 254
رابعا: الصداقة الاجتماعية أساس سعادة الفرد 258
خامسا: الفضيلة أساس اللذة والسعادة 260
سادسا: معرفة الأنسان أساس الطمأنينة النفسية 263

الفصل السابع

النظرية الأخلاقية عند أفلوطين بين السعادة الإنسانية والسعادة العظمى

تمهيد عام 269

أولا: نظرة عامة للأفلاطونية ونشأتها..269
ثانيا: حياة ومؤلفات فلوطين..271
المبحث الأول: مفاهيم الفلسفة الأخلاقية 275
المبحث الثاني: الفضائل بين تطهير الذات والإشراق الروحاني 282
أولا: جذور مفهوم الفضيلة...282
ثانيا: أنواع الفضائل عند أفلوطين...284
ثالثا: الفضيلة طريق إلى الحرية الحقيقية..290
المبحث الثالث: السعادة الإنسانية بين تطهير الروح والاتحاد بالإله....................................292
أولا: الجدل وسيلة الأنسان للوصول إلى السعادة...292
ثانيا: العقل أساس السعادة الإنسانية 295
ثالثا: السعادة العظمى هي الاتحاد بالإله..297
رابعا: السعادة بين الحياة الطيبة ورفاهية العيش 299
المبحث الرابع: الحسن والجمال 303
أولا: قدرة الانسان على تأمل جمال الخالق...303
ثانيا: الذات الإنسانية وكيف تدرك جماليات المشاهدة...307
ثالثا: درجات الجمال الإلهي بين الجمال الروحي والجسماني..310
رابعا: الرؤية (المشاهدة) 319
خامسا: الحب الإلهي (العشق)...323
المبحث الخامس: الجمال ودرجاته وعلاقته بالخير 326
المصادر والمراجع...335

تقديم

إذا كان علم النفس يبحث في الإنسان كما هو وفي أفكاره وحالاته وانفعالاته وأعماله كماهي وإذا كان علم الاجتماع يعالج الظواهر ألاجتماعية والعلاقات والمشكلات ألاجتماعية، كما هي في المجتمع، فعلم الأخلاق يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الإنسان وماذا ينبغي أن يعمل وبأي شكل يشكل حياته، فعلم الأخلاق علم يعنى بأفعال الإنسان وسلوكه مع أخيه الإنسان، وبهذا يكون علم الأخلاق أوسع وأعمق من باقي العلوم الإنسانية الأخرى فهو إذن يطمح إلى تنظيم أفعال الإنسان التي هدفها الخير وغايتها السعادة.

ولما كانت الأفعال هي تحقيق مطالب النفس وحاجاتها التي لا تعد ولا تحصى ولو ترك الإنسان على هواه تلبية لرغبات نفسه دون وازع أو ضابط أو قادر يحد من هذه الرغبات فسوف تسود الفوضى في المجتمع البشري، ولن يكون هناك شيء اسمه دولة قائمة على القانون ولن تكون هناك حياة تسمى أخلاقية، ولأصبح حال المجتمع البشري كحال المجتمع الحيواني.

لذا فلابد من تنظيم أفعال الإنسان والتي هي بالتالي تنظيم لمطالب نفسه ورغباتها وإذا رتبت أفعال الإنسان فقد رتب ونظم المجتمع لان الفرد هو الجزء والمجتمع هو الكل ولا يتسم ذلك من قبيل الصدفة العمياء بل لابد من علم يختص في هذا المجال، ويضع لنا القواعد ويضع لنا القوانين الأخلاقية كي تسير حياة الإنسان على أكمل وجه وابهى صورة.

وهذه هي مهمة علم الأخلاق وهدفة وغايته، أن يوضع لنا الحياة الأخلاقية ويعين لنا مسائل الامتحان والآراء الأخلاقية التي تظهر في شكل عرف وعادات، ويعيننا على معرفة الغاية الأخيرة للحياة ويساعدنا على النظر لإبقاء ما يصلح منها للبقاء وإصلاح الفاسد، ونبذ مالا يصلح ويبين لنا المقياس الأخلاقي الذي به تحكم على الأعمال وبه نهتدي في ميولنا وفعالنا.

إن التربية هي السبيل إلى نشر الفضيلة، لأن إغناء النفس بالمعارف هو الثروة الحقيقة، فالثروة ليست بالممتلكات، وإنما الثروة هي غنى النفس. هذا المفهوم السقراطي قادةُ إلى رفض فكرة السعادة الكائنة في الثروة المادية، أو في تلبية الرغبات الجسدية، وإنما السعادة الحقيقية هي في تصرف الإنسان وفق قواعد الحكمة في كل أعماله، حتى عند تلبية رغباته وحاجاته.

وقد تحدّث سقراط، في فلسفته الخلقية، عن عدد من الفضائل التي تلي المعرفة وهي رأس الفضائل عنده، ومن هذه الفضائل العمل فالعمل هو السبيل لكي يحصّل الإنسان ما يحتاجه في حياته من أمور أساسية، وألاّ يعتمد في ذلك على غيره. والعمل يجعل الإنسان في احتكاك مع معطيات وأحوال الواقع المعيشي مما يزيد معارفه في ما ينبغي أن يتعرّف عليه، وفي كل ما يرتبط بحياته وواقعه.

إما أفلاطون يرى أن النفس الإنسانية في هذا المجتمع لم تقصد بلوغ السعادة عن وعي وادراك كونها تفتقد الإرادة الحرة، فالإنسان في هذا العصر يكون فاضلا لعدم معرفته طريق الرذيلة، بعبارة أخرى انه لم يمتحن ولم يبتلى وهذا هو مطلب أفلاطون، انه يدعو الأنسان ليكون فاضلا مع كونه مدعوا إلى الرذيلة مع يسر طريقه اليها، أي يكون عفيفا مع شهوته، أبيا عزيز النفس مع حاجته، باختصار أن ينجح في الامتحان ويجتاز العقبة، وذألك من خلال سيطرة النفس على شهوات الجسد.

لذلك فقد ترتب واجب أخر على إقامة المجتمع لا يقتصر على حفظ الذات، بل يجب أن يتعداه إلى تكوين ذلك المربي الفاضل الذي يسمو بالفرد نحو الخير المطلق والسعادة الأبدية وهذا هو الهدف الأساسي من إقامة المجتمعات من دون أن يقتصر هذا الخير على حدود هذه الحياة.

أما أرسطو يرى إنها أخلاق سعادة, لا أخلاق واجب, على العكس تماماً مما عليه الأخلاق المحدثة, ولاسيما ابتداءً من كَانت. فالإنسان, في الأخلاق الارسطية, ينزع بطبيعته إلى امتلاك الخير الأسمى والسعادة القصوى, عن طريق الفضيلة. وهذه النزعة الطبيعية الغريزية تظهر بوضوح في ميول الإنسان وسلوكه.

واهم اثر تركه أرسطو في مجال الأخلاق هو كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس)، وغرضه في هذا الكتاب هو الكشف عن النوع الأفضل من أنواع السلوك، الذي ينبغي أن يسلكه الأنسان في حياته، فهو بعبارة أخرى تحديد الخير الإنساني الأعلى الذي يلزم الأنسان نفسه بالسعي إلى تحقيقه بمجرد أن يحدده.

لما كانت السعادة فعلا من أفعال النفس وفقا للفضيلة التامة، كان الفحص عن طبيعة الفضيلة ضروريا لبيان ماهية السعادة. يقصد أرسطو بالخير الأسمى, الذي يضمن للإنسان امتلاك السعادة القصوى, الخير الكامل الذي يطلب ويحب من أجل ذاته, لا كوسيلة لبلوغ خير أسمى منه, كاللذة والجاه وحب التسلط والمال وغيرها. والذين يعتقدون أنهم يحققون خيرهم الأسمى وسعادتهم القصوى بالحصول على هذه الخيرات, التي هي خيرات ناقصة زائلة, ومولّدة, في أغلب الأحيان, للألم والحرمان, لا يدركون معنى الخير الأسمى والسعادة القصوى.

إن الخير الأعلى هو أن يحقق الأنسان في نفسه معنى الإنسانية، وان يحصل على الفضائل التي في وسع النفس الإنسانية تحصيلها، فيصل بذلك إلى السعادة الحقة، لا السع كما يفهمها عامة الناس.

كان أرسطو أقرب إلى الواقع مما كان عليه أستاذه أفلاطون. ففلسفة أفلاطون عقلية مثالية، وفلسفة أرسطو كانت عقلية واقعية، وهو أول من جاهر بأن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية، ومن دونها يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف. وأن الخير الأقصى الذي يجب أن نختاره لذاته لا لغاية أبعد منه، وأنه يكفي وحده لإسعاد الإنسان. وأن علم الأخلاق ينظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان، ويديرها على هذا الاعتبار. والإنسان مدني بطبعه، لا يبلغ الكمال إلا في المدينة وبمعونتها ولتدبير المدينة علم خاص هو علم السياسة. وعلم الأخلاق جزء من العلم السياسي.

والخير الأسمى عند أرسطو يختلف تمام الاختلاف مما هو لدى أفلاطون, فهو ليس منال الخير بالذات, الذي أراده أفلاطون وجعل منه مبدأ الموجودات وغايتها القصوى, وإنّما الخير الذي يجب أن يكون في المتناول ويمكن تحقيقه بالحياة الفاضلة وبممارسة

الأفعال الإنسانية الحقة. فلكل موجود فضيلته الخاصة في نظر أرسطو, فالخير في الطب الصحة، وفي الحرب الظفر، وفي صناعة البناء البيت، وهو في كل واحد من هذه الأشياء غيره في للأخر. وهو الغاية المقصودة من كل فعل واختيار.

فالأخلاق هي إذن معرفة طبيعتنا الإنسانية، فاذا نُظر إلى الإنسان المتميز بنفسه العاقلة, من خلال قوته الغاذية وقوته الحاسة لم تميزه هاتان القوتان عن باقي الكائنات الأخرى. فمما لا شك فيه أن الأنسان ذو حياة نباتية وحياة حاسة، ولكنه ليس أنسانا بحياته النباتية وحياته الحيوانية، وأنما هو أنسان بنفسه الناطقة التي يتميز بها عن غيره من الكائنات، ومعنى ذلك أن طبيعته توجب عليه أن يعيش عيشة عقلية توصله إلى الخير والسعادة. ولذا يميز أرسطو بين نوعين من علم الأخلاق: علم الأخلاق الذي يبحث في الإنسان بصفته مركباً من نفس وجسد, أي في فضيلته وخيره وسعادته, وعلم الأخلاق الذي يبحث فيه بصفته عقلاً محضاً, أي في فضائله العقلية الصرفة.

وعلى هذا يقيم أرسطو سلما للفضائل يبدأ بالعملية منها وينتهي عند العقلية، الفضائل العقلية اشرف جزء فينا وموضوعه اشرف الموضوعات، اعني الموجودات الدائمة الثابتة. الإ انه يرى أن الفضيلة العقلية تخص الفيلسوف وحده دون سائر بني البشر.

واذا كانت الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فأنها تتركب من مكونين، العقل والشهوة، كلاهما يجب أن يكونا حاضرين، يجب أن تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها، ومن ثم فان مثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطئ كلية.. ومثال الزهد ينسى أن الانفعالات هي جزء عضوي في الأنسان، وان تدميرها يعني جرح طبيعته بتدمير عضو من أعضائه الجوهرية. والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها.

ولم يفصل أرسطو القول في الفضائل العقلية، بل ذهب إلى الفضيلة الخلقية التي هي من الفضائل العملية, كفضيلة العدالة والشجاعة, التي لا تكتسب إلاّ بالممارسة, لذا فإنها ملَكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحاً, ويقوم بما عليه على أحسن وجه. فبقدر ما

يوجه الإنسان عقله وإرادته إلى اكتساب الفضيلة, بقدر ما تصبح فيه الفضيلة ملَكةً راسخة شبيهة بالطبيعة. ويتوسع أرسطو في دراسة أثر العقل والإرادة في الفضائل حتى تنتهي به هذه الدراسة المعمّقة إلى تعريف الفضيلة بأنها: " **هي ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار قائمة في وسط..قابل للتحديد بناء على مبدا عقلي، وعلى أساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية**".

ويرى أرسطو أن تحقيق مثل هذا الغرض الذي يستهدفه الفيلسوف وهو الحكمة العملية لا يتم بمجرد الوقوف على الجانب النظري أو البقاء في دائرة الكتب المؤلفة، **بل يجب رصد ما هو كائن في سلوك الإنسان بمنهج استقرائي تجريبي،** فمحور نظرية أرسطو الأخلاقية يدور حول ما ينبغي أن يفعله الإنسان وما ينبغي أن يتجنبه أيضاً حتى يتمكن من الوصول إلى تدبير سلوكياته على أكمل وجه ممكن، ومثل هذه المحاولة **يستهدف أرسطو من خلالها ترجمة الأخلاق القائمة على التأمل والنظر إلى سلوك فعلي له وجود واقعي**، وهو يحاول التوفيق بين بناء منظومة معرفية تنطلق في وضع أسسها ومبادئها من المنهج العقلي ومحاولة قياس مدى تطبيقها بأسس تجريبية واقعية، وهذه المحاولة التوفيقية لدى أرسطو تبين مدى ارتباط الفلسفة الأخلاقية بنظرية المعرفة بشقيها الاستنباطي والاستقرائي. فنظرية المعرفة تعتبر الأساس في تنظير وتطبيق مضامين وأسس المنظومة الأخلاقية.

أولا: الفكر الفلسفي الأخلاقي بعد أرسطو ماله وماعليه

لم يكن من المنتظر أن يقوم الفلاسفة الذين أتوا بعد أرسطو بكشف جديد لا في الفلسفة اليونانية العلمية ولا فلسفة الوجود ولا نظرية المعرفة إنما كان همهم أن يعنوا بدراسة مسألة لم تكن في الواقع بذات أهمية كبرى بالنسبة إلى دور الحضارة اليونانية الأول ونعني بها مسألة الأخلاق، ويفهم عن الأخلاق هنا الأخلاق الفردية أي المتعلقة بتحقيق السعادة للفرد أو للمجموع بوصفه مجموعة أفراد فمثل هذه الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية التي تعتد بالفردية وتنشد الخلاص لا يمكن أن توجد بشكل واضح في دور

الحضارة الأول، لأن الإنسان في هذا الدور لا يستطيع أن يميز تمييزاً كبيراً بين الحياة العملية الخارجية وبين الفكر والحياة الذاتية.

ومثل هذا التفسير هو الأساس في كل بحث أخلاقي فردي لأن الشعور بالشخصية- ونقصد بالشخصية هنا الذات المفردة لا يكون واضحاً إلاّ في دور المدينة فما يقوم من أبحاث حول الشخصية لا يوجد بالتالي في الدور الأول للحياة السياسية اليونانية التي كانت لا تؤذن بهذا، فبعد موقعة كيرونيا سنة (338 ق.م) فقد اليونانيون استقلالهم وفقدوا حريتهم الفردية وارتفعت بذلك الحواجز التي كانت تفصل فصلاً دقيقاً بين اليونانيين وبين الأجانب، ثم جاءت فتوح لإسكندر لتفتح أبواب الثقافة اليونانية للمشرق وفتح بذلك أبواب الثقافة الشرقية لليونانيين فحدث عن هذا الامتزاج بين الثقافتين مزيجا جديدا [(1)]

هو ما يسمى باسم (الهلنستية) وبهذا التمازج بين الثقافة اليونانية والثقافة الشرقية حدث نوع مما يسميه اشبنجر: (التشكل الكاذب) فقد تقابلت هنا حضارات أو بالأحرى حضارتان بل تقابلت هنا حضارة واحدة قد بلغت أوجها مع حضارة أخرى أو ثقافة قد أنحلت منذ زمن طويل ولم تبق فيها إلاّ حياة ضئيلة وحينئذ استطاعت الثقافة في بادئ الأمر أن تفرض نفسها فبعد أن كانت الثقافة الشرقية قائمة انتصرت الثقافة اليونانية على الثقافة الشرقية وبعد أن فتح الإسكندر بلاد الشرق مثل محنة شديدة للروح اليونانية إذ فسح المجال إلى العرفان الصوفي والخوارق التي كانت موجودة في الثقافة الشرقية أن تدخل إلى الثقافة اليونانية أو كان نتيجة إلى هذا التغيير السياسي أن تحولت النظرة من الموجود ومن الفكر إلى السلوك والعمل والمقصود بالسلوك هنا المعنى الضيق للكلمة أي سلوك

(1) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، خريف الفكر اليوناني، ط3، مكتبة لنهضة المصرية، القاهرة، 1959م، ص3-4.

الفرد بإزاء نفسه: (بمعنى انعكاس الفرد على ذاته) ومحاولة إيجاد طمأنينة سلبية بالنسبة إلى نفسه لأنه عندما فقد حريته في العالم الخارجي[1].

فقد راح ينشد نوعاً من الحرية في العالم الذاتي ولما كان قد فقد استقلاله السياسي فقد أنصرف عن السياسة انصرافا تاماً وأصبح يفرق بين السياسة والأخلاق فلم تعد السياسة من واجبات المواطن ومن حقوقه وإنما أصبحت مجموعة القواعد التي يصل الإنسان بأتباعها إلى السعادة الفردية والسعادة هنا إنما هي الاطمئنان الشخصي وهذا معناه أنه قد فقد بوجه عام كل شخصيته السياسية ولم يعد من الممكن، أن يعنى بالسياسة بمعناها الحقيقي أي بمعناها الدقيق، إذ لا يمكن أن يشتغل بها إلاّ من عرف الحرية وأستطاع أن يوفق بين الأخلاق والسياسة وبالتالي أن يجعل الاثنين شيئاً واحداً فمن هذا نرى أن الاتجاه في التفكير قد أنصرف من النظر إلى العمل أولاً، ثم أن هذا العمل قد أمتاز بصفة جديدة وطابع خاص لم يكن معروفاً من قبل ثانياً. وهاتان الخاصيتان نجدهما واضحتين كل الوضوح في المذاهب الفلسفية التي نشأت بعد أرسطو من رواقية وأبيقورية وشكية لأن هذه المدارس كلها قد انصرفت عن النظر الفلسفي الصرف وعن التفكير المجرد العادي من العمل إلى الأخلاق العملية والسلوك [2].

وهذا ظاهر جداً بالنسبة إلى الأبيقورية والشكاك فالأبيقوريون لم يعنوا عناية صحيحة بالمسائل الطبيعية ونظرية المعرفة والشكاك كانوا أولى الناس بألاّ يعنوا بشيء من هذا نظراً إلى أنهم كانوا يشكون في إمكان المعرفة المجردة ويقولون إن مقياس المعرفة هو العمل والتحقق في الواقع فكانوا تبعاً لهذا لا يقيمون أي وزن للتفكير النظري بمعناه الصحيح. أما الأبيقوريون فلم يعنوا بشيء من الطبيعيات ومن نظرية المعرفة وخصوصاً المنطق فما كان ذلك إلاّ مقدمة ووسيلة للغاية الأولى وهي الفضيلة والأخلاق العملية

(1) ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر المصرية، القاهرة 1960م.ص302.

(2) ينظر: إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، ج2، دار الطليعة، ط1، بيروت 1982م، ص36.

وأن المعرفة الطبيعية أو المنطقية كانت عندهم دائماً وسيلة إلى إيجاد الفضيلة الأخلاقية حتى أن المعيار في المنطق قد أصبح هو الفضيلة الأخلاقية.

وهكذا نرى أنه حتى الذين عنوا بشيء من الطبيعيات قد جعلوا مركز الطبيعيات ثانوياً بالنسبة إلى مركز الأخلاق والخاصية الثانية - وهي انطباع الأخلاق بطابع جديد نراها كذلك واضحة في هذه التيارات الثلاثة فهذه الأخلاق الجديدة لم تكن أخلاقاً إيجابية كما كانت الحال عند سقراط وأفلاطون وأرسطو من قبل **وإنما كانت أخلاقاً سلبية كل ما ترجوه أن تحقق للفرد شيئاً من الطمأنينة على صورة (الأتراكسيا) عند الأبيقوريين وعلى صورة الخلو من الانفعال (الأياتيا) عند الرواقيين ثم على صورة التوقف وتعليق الحكم والفعل عند الشكاك** وتمتاز هذه الطمأنينة السلبية أولاً برجوع الإنسان إلى نفسه واعتكافه وعدم عنايته بشيء يتصل بالخارج وبالكون الأكبر وتمتاز ثانياً بأنها تنشد الخلو من الانفعال وصفاء النفس من كل التأثرات الوجدانية، كما تمتاز ثالثاً بأنها سلبية أقرب ما تكون إلى الصوفية الأخلاقية وهذه الصفات نجدها واضحة كل الوضوح في هذه التيارات الثلاثة جميعاً[1].

وهذا ناتج عن فقدان اليونانيين استقلالهم السياسي، أما فيما يتصل بعبور الأفكار والثقافة الشرقية إلى الحضارة اليونانية فأنا نجد أن هذا قد أنتج آثاراً عدة في التفكير الفلسفي فقد أمتاز هذا التفكير أولاً بميل إلى الدين وليس المقصود بالدين هنا كما يفهم من قبل في دور الحضارة اليونانية أنما الدين هنا هو الأخلاق (اليونانية) منظوراً إليها من ناحية ضيقة بمعنى أن الدين هو وسيلة الخلاص وفكرة الخلاص هذه من الأفكار التي تلعب الدور الأكبر في الدين على النحو الجديد ذلك لأن الدين بالمعنى القديم قد فقد تأثيره في المجتمع اليوناني فلم يعد واحدٌ من الفلاسفة يؤمن بالعقائد القديمة أو يؤمن بقوة عليا هي المثل الأعلى والذي يضع فيه الإنسان كل آماله وإنما أصبح هؤلاء تبعاً لنظريتهم الأخلاقية ينظرون إلى الله سبحانه وسيلة أو وصفاً محققاً للخلاص الأخلاقي أعني أن

(1) ينظر: بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص8.

الدين قد طبع بطابع أخلاقي صرف وكان طبيعياً من أجل هذا أن تجسد الأفكار الشرقية المتصلة بالمتوسطات مجالاً واسعاً في تصورات هذا العصر الديني [1].

ثانيا: علم الأخلاق يبحث في ما هو كائن وفيما ينبغي أن يكون عليه سلوك الأنسان لغرض الوصول إلى السعادة

إن الأخلاق هي حالة النفس راسخة لتصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير الحاجة إلى فكر وتروي وهنا يكون علم الأخلاق باحثاً في توجيه الأخلاق إلى الطريق السوي بموجب قواعد وقوانين ثمَّ الحكم عليها أو لها حسب تلك القواعد والقوانين وكيفية تطبيقها والتعامل معها, لذلك ليس علم الأخلاق هو علمٌ بالتعاويذ أو العادات لأنَّ الأخلاق ليست هي الأعمال الإرادية التي يقوم بها وهي من عاداته.

لكن بعض العلماء عرَّفه بأنَّه علم العادات, وهذا التعريف تنقصه بعض الدقَّة لأن علم الأخلاق يبحث في تقويم السلوك الإنساني الكامل ليصل فيه إلى المثل الأعلى[2] لذلك فهو علم معياري يبحث بما يجب أن تكون عليه حياة الأنسان السوي. أو أنَّ علم الأخلاق " يبحث فيما ينبغي أن يكون عليه الأنسان وماذا ينبغي أن يعمل وما القصد والغرض من عمله الذي يحاول به أن يوجِّه اليه إرادته, لذلك فعلم الأخلاق يبحث في مصدر الأعمال والباعث عليها وقوانينها في الحكم الأخلاقي والعواطف ومظاهرها في الحياة"[3], فيكون علم الأخلاق صوتاً باطنياً (الوجدان) يوحي للإنسان بما ينبغي أن يفعل ويميز بين الحق والباطل والحسن والقبيح والنافع والضار, والوجدان هذا منبعه أمَّا صادراً من غريزة إنسانية أو معتقدات دينية أو أحكام وتقاليد أتفق عليها القوم وأقرّوا العمل بها فصارت من الأخلاق.

---

(1) ينظر: ديورانت، و ل، قصة الحضارة (ج1) ، ترجمة فتح الله محمد، ط3، بيروت 1979م،ص167.

(2) بدوي, عبد الرحمن, الأخلاق النظرية ط1, الكويت, 1975, ص8.

(3) الزيادي, صدام, المدخل إلى الفلسفة ج1, ص101.

ومن تعاريف علم الأخلاق أنَّه علم الخير والشر بسبب الفصل بينهما, أو هو دراسة الواجبات التي يقوم بها الأنسان سواء عمل شيء أو تركه والأخلاق هي المرشد لذلك في التعامل مع نفس الأنسان ومع الآخرين[1], لكنه مع الاختلاف في هذه التعاريف إلاّ أنها تحاول إعطاء معنى شامل للأخلاق بأنَّه علم القواعد التي تسير عليها إرادة الأنسان الكامل ليصل إلى المثل الأعلى, فيكون علم الأخلاق علماً معيارياً يبحث فيما يجب أن تكون عليه الأخلاق وليس فيما هو كائن منها, ومعنى فيما يجب أن تكون عليه هو في إتباع الأنسان للنظم والقوانين والقواعد الصحيحة التي تقوِّم سلوك الأنسان والسير به على الطريق الصحيح وصولاً إلى الكمال والسعادة, لذلك فأخلاق الأنسان هو أفعاله الإرادية التي تصدر عنه بعد وعي وتفكير وتصميم وهو في حرية واختيار لما يقوم به وليس بأمرٍ من غيره من بني الأنسان, ونقصد بالإرادية مقابل اللاإرادية مثل التنفس وضربات القلب فليس للإنسان عليها إرادة وحركتها لم تكن من متعلقات علم الأخلاق ولا يحكم عليها بالخير أو الشر. وقد عبَّر فلاسفة اليونان عن الفعل الخير بأنَّه "ذلك الفعل الذي يفضي بالضرورة إلى نتائج سارة أو خيرات ممتعة"[2]

وكذلك اعتبروا أنَّ الخير واحد متمثل باللذة وشر واحد يتمثل بالألم, بينما ذهب الفيلسوف أريستيبوس إلى أنَّ اللذة هي صوت الطبيعة أي أنها مسألة أخلاقية طبيعية بين البشر وللإنسان الحرية في التمتع بها وليس عليه الخجل والانزواء أو التفكير بما هو آت وقادم فالقادم مصدر بحث وعناء في إشغال الفكر بما لم يكن بعد لذلك هو مصدر ألم وشقاء بل أن يعيش الحظة التي هو فيها, فعندما تتحرك في الأنسان الغريزة وهي مشابهة لتلك التي في الحيوان عليه أن يستثمرها كلذَّة آنية كلما أمكنه ذلك والابتعاد عن مصادر الشقاء والألم في الحياة الدنيا ولما كان المعيار الأوحد عند الفيلسوف أريستيبوس قياس

---

(1) بدوي, عبد الرحمن, الأخلاق النظرية, وكالة المطبوعات, ط1, كويت, 1975, ص8.

(2) إبراهيم, زكريا, مشكلات فلسفية, دار مصر للطباعة, مصر, 1966, ص115.

خيرية الأفعال وشرورها فقرر " أنَّ اللذة البدنية القصوى الأكثر لذّة وشدَّة هي المقصد الأوحد في القياس"[1]

لكن اللذة عند الفيلسوف أبيقور وإن كانت الخير الأعظم أو الغاية القصوى كما عند أريستيبوس إلاّ أنَّ لها في بعض الأحيان نتائج تكون بعيدة عن اللذة فلا تكون خيراً بل تتحول إلى شرور وألم ومرض كما يحصل في حالة الشر الذي يصيب صاحبه في بعض الأحيان بأمراض المعدة وآلامها أو التمادي إلى حد الإفراط في بعض اللذات الأخرى فيكون الواجب عند أبيقور اجتناب اللذات التي تعطي في نهايتها نتائج عكسية وآلاما باعتبارها وسائل سيئة للسعادة وبالمقابل يمكن تقبل الألم والتعب عندما تعطي لذَّة عظمى في نهايتها, لذلك على الباحث عن اللذة التحري عن أسبابها لحساب نتائجها ومقدار اللذة الحاصلة منها ونسبتها فاللذة التي تدوم أكثر هي أعظم واللذة وإن كانت أكثر شدَّة لكنها لا تدوم تكون في المرتبة الأدنى ُثمَّ أنَّ أبيقور قد تجانب لذّة أريستيبوس المادية إلى الملذات الروحية بما فيها من تهذيب للنفس لأنَّ الأخلاق عنده تهذيب للملذات النبيلة كالصداقة وحب الجمال والحكمة حتى أنَّه عدَّ الفضيلة من مظاهر ضبط النفس.

يتبين ومن خلال معايشة الواقع إنَّ الأنسان بطبعه ميّال إلى اللذة مبتعداً عن الألم كطريق إلى غاية أسمى هي السعادة المنشودة, فليس الأنسان من يبغي الألم إلاّ أن تكون نفسه الشهوانية متغلبة على العاقلة فيكون والحالة هذه أقرب إلى الحيوانية منه إلى الإنسانية لكنه قد يقصد البعض طريق الألم والشر وصولاً إلى الخير الأعظم كما في صد الغزاة وتلافي الخطر القادم من الغير, لذلك يُقبل الأنسان على اللذة من تلقاء نفسه حتى من دون أن يُعمل العقل في بعض الأحيان كوننا نطلبها في داخلنا وربما تكون جزء من الأنا الإنسانية سواء كانت نفعية أم لما فيه خير المجتمع لذلك لم يرفض أرسطو اللذة كمبدأ

---

(1) إبراهيم, زكريا, مشكلات فلسفية, ص 116.

بل أكد على القيم الحيوية كقيم أساسية تستند لها الحياة فيقول " إنَّه لمن التناقض أن نتصور وجود كائن يقبل على الألم ويعزف عن اللذة "[1]

لكن هذه اللذة ليست غاية في ذاتها وإنها هي من يُسعى إليها وإن كان الأنسان لا يشعر بذلك فهو مدفوع ذاتياً إلى خير أسمى، وغاية قصوى فتكون اللذة وسيلة إلى غاية هي غاية في ذاتها وهي السعادة, وعندما نبحث عن اللذة نجدها مرتبطة بعضو أو منطقة ما من جسم الأنسان بينما السعادة هي حالة نفسية تشمل كيان الأنسان وليس عضواً أو جزءاً خاصاً منه لذلك وضع أرسطو نظريته في الأخلاق عن السعادة بيَّنها مفصَّلة في كتابه (الأخلاق النيقوماخية) ومستعرضاً الأخلاق كعلم عملي يبحث في أفعال الأنسان بما هو إنسان وما ينبغي العمل عليه أو تجنبه للوصول إلى حالة الاستقرار المجتمعي التي يؤكد عليها أرسطو في خطاباته فيقول: "أنَّ كل فعل بشري لابد من أن يهدف إلى خير ما"[2]

وهذا الخير متدرج من خير أدنى إلى خير أعلى منه بغية الوصول إلى الخير الأقصى الذي فيه تحقيق السعادة الفردية والمجتمعية, لكن أرسطو يربط السعادة بالحكمة باعتبارها أسمى الفضائل وهي الوحيدة التي ترقى بالمجتمع وتعبر عن فعل نزيه حر يقوم به العقل دون أية مصلحة شخصية أو نفعية خاصة. فالسعادة عند أرسطو " هي العمل وفقاً لما يبغي به الكمال"[3] فمذهب أرسطو في السعادة ونجح في التفرقة بين اللذة والسعادة وربط بين السعادة والكمال بينما ربط الأبيقوريون بين اللذة والمادة وهي عند الرواقيين أتَّسمت بالطابع العقلاني وأنها قابلة للفهم عند الأنسان لأنَّ القانون الأخلاقي عندهم هو قانون الوجود في الحياة, حياتنا التي نمارس فيها الوظائف بصورة طبيعية ومنسجمة " فليست

(1) إبراهيم, زكريا, مشكلات فلسفية, مصدر سابق, ص 117.
(2) إبراهيم, زكريا, مشكلات فلسفية, ص 132.
(3) إبراهيم, زكريا، مصدر السابق, ص 134.

السعادة سوى شعورنا بأننا نمارس وظائفنا بانسجام ونحن نريد سعادتنا ولا يكون ذلك إلاّ ويكون كل شيء مطابقاً لقانون الطبيعة "[1]

لذلك يكون الخير كما فهمه الرواقيون هو في مطابقة النظام الكوني بينما الشر هو التمرد على ذلك النظام أي إنَّ الفضيلة هي السعادة والرذيلة هي شقاء بما يعني التحرر من الانفعال والتخلص من الهوى, فكانوا أصحاب عقل محض في أخلاقهم ويعاب على ذلك إنَّ الأنسان عدّوه عقلاً محض وهو في الحقيقة عقل ووجدان وعاطفة لكن عليه التوفيق بينهم للوصول إلى الحكمة والكمال والسعادة.

(1) إبراهيم, زكريا، مصدر السابق, ص135.

الفصل الأول

النظرية الأخلاقية

من مرحلة الأسطورية إلى التفلسف

المبحث الأول: التصورات الأخلاقية بين الأدب والديانات السرية.

أولا: التصورات الأخلاق في الأدب والشعر

1- هوميروس

2- هزيود

ثانيا: التصورات الأسطورية للأخلاق عند الجماعات الدينية

1- جماعة الوسيس

2- جماعة الاورفية

3- الحكماء السبعة

المبحث الثاني: الأخلاق في مرحلة الفكر الفلسفي من المبادئ ماورائية إلى الأدراك الحسي

أولا: المدرسة الطبيعية الأيونية

ثانيا: المدرسة الفيثاغورية

ثالثا: هيرقليطس

رابعا: ديمقريطس

المبحث الأول

التصورات الأخلاقية بين الأدب والديانات السرية

أولا: التصورات الأخلاق في الأدب والشعر

تمثل هذه التصورات مستوى معين من الفكر الأخلاقي، في مرحلة سابقة على المرحلة التفلسف، مرحلة التفكير العقلي المنطقي المنظم، وعلى الرغم أن هذه المرحلة تمثل مرحلة بدائية، لما تنطوي عليه من تصورات خيالية وخرافية بعيدة عن العقل والمنطق في تفسيرها لما يجري في الطبيعة من حوادث وظواهر وعلاقة الأنسان بهذه الظواهر والحوادث، فبدلا من التفسير العلمي الذي يستند إلى الملاحظة والمشاهدة واستقراء الحوادث وتفسيرها بالعلل والأسباب الحقيقية الكامنة فيها، راحت هذه التصورات الأسطورية ترجح الظواهر والحوادث إلى قوى روحية اللاهية فجعلت الألوهية في كل شيء، ووحدت بين الأنسان والطبيعة كون كل ما فيها ينبض بالحياة وتسري فيه الروح الآلهة، ولم تكتف تلك الأساطير بإضفاء الصفة البشرية أو الإلهية على ظواهر الطبيعة وحوادثها بحيث انها توصف بصفات بشرية [1].

وعلى الرغم من الطبيعة الخيالية والخرافية للفكر الأسطوري، الأ انه لا يخلو من وقفات تأملية أخلاقية، تخص الوجود وعلاقة الأنسان به، وماذا يجب عليه أن يعمل تجاهه، تلك الوقفات التي تركت بصماتها على التفكير الفلسفي عند اليونان فيما بعد، ذلك أن الأساطير تعالج المشاكل التي تعرضت لها الفلسفة نفسها كالوجود والأنسان والإلهة، ولكن بمنهج مختلف[2].

وتمثل الأساطير انعكاسا للحياة اليونانية بتقاليدها وقيمها الأخلاقية المختلفة، وذلك لكونها ممتزجة مع أفكارهم ومعتقداتهم والوان نشاطاتهم الأخرى، فهي تتحدث

(1) للاستزادة ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، ط3، القاهرة، ص1953

(2) ينظر: الألوسي، د. حسام، بواكير الفلسفة قبل طاليس، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1986، ص3

عن القيم أو المعاني الأخلاقية[1]، فنجد فيها تمجيد للأيمان والعدالة والحكمة والصبر، وفيها حث على التعاون والمحبة[2]. وقد جاءت الأساطير لتعكس ذلك الصراع بين الإلهة والشياطين، الذي يمثل صراعا بين الخير والشر. وبما إن الخير الإلهي والشر شيطاني، فقد صورت الأساطير تلك الآلهة بأنها المنتصرة دائما في ذلك الصراع. وشيء طبيعي ومنطقي أن تنتصر الآلهة للخيرين من الناس، وتجزل لهم العطاء والنعيم وتمنحهم السعادة مكافأة على خيرهم، بينما تعاقب الأشرار وتبطش بهم، وكأن الأنسان يصطف إلى جانب الخير (الإلهي) لأن في انتصاره مصلحة له [3].

ومن مظاهر اهتمام تلك الأساطير، بمعاني الخير والشر أو الفضيلة والرذيلة تجدها تصور الآلهة على انها تحول بعض البشر إلى آلهة بسبب فضيلتهم وأخلاقهم وانها تعاقب الأشرار، وحتى بعض الآلهة التي ترتكب أخطاء وآثاما تحولهم إلى مسوخ في صور

---

(1) **الأخلاق (Moral - Ethics)**: الأخلاق في اللغة، العادة، والسجية، والطبع، والمروءة، وعند القدماء ملكة تصدر بها الأفعال عن النفس من غير تقدّم روية وفكر وتكلف وعليه فغير الراسخ من الصفات لا يكون خلقاً، كغضب الحكيم، وكذلك الراسخ الذي تصدر عنه الأفعال بعسرٍ وتأمل، كالبخيل إذا حاول الكرم، وقد يطلق لفظ الأخلاق على جميع الأفعال الصادرة عن النفس محمودة كانت أو مذمومة، فنقول فلان كريم الأخلاق أو سيئها، وإذا أطلقت على الأفعال المحمودة فقط دلّ على الأدب؛ لأن الأدب لا يُطلق إلا على المحمود من الخصال. ويسمى على الأخلاق بعلم السلوك أو تهذيب الأخلاق، أو فلسفة الأخلاق. (للاستزادة ينظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ج1، ص49 ومابعدها.

(2) ينظر: التكريتي، د.ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية، ط3، بغداد، 1988، ص11

(3) ينظر: فرانكفورت، هـ وجماعة، ما قبل الفلسفة، جبرا إبراهيم جبرا، دار المثنى، بغداد، 1988، ص11

حيوانات متوحشة، تطبيقا لمبدأ الثواب والعقاب الإلهي[1]. ولم تقتصر الأساطير اليونانية على تقديس الإلهة وتمجيدها فحسب، أنما تجاوزت ذلك لتمجد صفات البطولة والشجاعة والصبر عند الأنسان. بحيث انها ترفع مرتبة الأبطال الشجعان، والمحبين المخلصين في محبتهم إلى مرتبة الإلهة، كذلك تكبر فيهم صفات الصبر والحلم والشفقة والرحمة بين الناس الخيرين بعضهم إلى البعض الآخر، لان أصحاب الفضيلة يكونون موضع تقدير واحترام، من الناس والإلهة، وتعد الطقوس والشعائر الدينية وبناء المعابد وتقديم الصلوات والقرابين للإلهة، تعد فضيلة أخلاقية لأنها وسيلة تقرب للإلهة ومجلبة لرضاهم الذي فيه خير الناس[2].

وهذه الأساطير التي تمثل عقيدة المجتمع الإنساني القديم وخصوصا (اليوناني) في الدين والأخلاق ومختلف شؤون الحياة الأخرى. وصلتنا من خلال قصائد الشعراء، التي تمثل سجلا حافلا لتلك الأساطير والمعتقدات الدينية والأخلاقية المختلفة نذكر هنا شخصيتين لهذا الأدب الأخلاقي هما:

1- **هوميروس**[3]: (القرن التاسع ق. م): اقدم شاعر يوناني عرف بثأره الخالد من

---

(1) ينظر: كوبر، غريس، أساطير إغريقية ورومانية، ت. غانم الدباغ، دار الشؤون الثقافية بغداد، 1974ص 61، 62

(2) ينظر: كوبر،المصدر نفسة، ص76

(3) اختلف الباحثون في شخصية (هوميروس) فمنهم من قال أنها شخصية وهمية و ما نسب إليه هو إنتاج من قصائد قديمة لعدد من منشدي الشعر اليونان تناقلوها جيلاً عن جيل وجمعها أدباء اليونان في القرن السادس والخامس قبل الميلاد، وقد ذهب هذا المذهب عدد غير قليل من مؤرخي الأدب في العصور الحديثة منهم كازو بون وهيدلان وبيرو وغيرهم، ويذهبون إلى رؤي أن اسم (هومر) نفسه دليل كافٍ على أن أكثر من واحد اشترك في الملحمتين فان هذا الاسم يعني (المنسق) ووفقاً لهذا الرأي فان الأوذيسا والإلياذة استغرقتا (200) سنة حتى أنجزا ويرون أنهما أنجزا في القرن الثامن عشر. ويذهب الفريق الآخر إلى القول بوجود (هوميروس) ويرون أن معظم ما في الملحمتين من تأليفه، وقد أيد هذا الرأي جميع مؤرخي العصور القديمة والوسطى وعلى رأسهم هيرودوت،

خلال قصائد في ملحمته المعروفتان (الإلياذة[1] ولأوديسا[2]) اللتين كانتا تمثلان صورة تعكس الحياة الاجتماعية للمجتمع الإغريقي بمختلف مجالاتها وأنشطتها الدينية والفكرية والأخلاقية والسياسية وأشعار هوميروس تنطوي على الكثير من الحكم والنصائح الأخلاقية كتلك التي تمجد الفضيلة والحكمة والشجاعة والصبر وتتكلم عن وفاء الزوج والابن ولذلك تعد الأوديسا اكثر اعتدالا من الإلياذة في نظر الكثيرين بل اكثر احتراما وتقديسا للإلهة[3].

وهذا هو ما أشار اليه الأستاذ حسام الدين الألوسي في تمييزه بين الملحمتين (الإلياذة- الأوديسا) فيقول: "الإلهة الأولمبية- أي التي تسكن في جبل الأولمبي - تظهر في الإلياذة بخير، حافلة بفضيلة ولا تلتزم بالعدل. أما في الأوديسا فهي تلتزم بإعطاء كل ذي

وشيشرون وأرسطو وعدد كبير من مؤرخي الأدب في العصور الحديثة، وأتباع هذا الرأي يذهبون إلى انه ولد حوالي القرن التاسع إلى القرن العاشر (ق. م) وكني بهوميروس بمعنى الرهينة لوقوعه أسيرا في حرب أو بمعنى الخطيب، ومهما يكن من خلاف في شخصيته فانه لا خلاف بين مؤرخي الأدب أن معظم ما اشتملت عليه الملحمتان قد ألف قبل القرن السادس (ق. م) (للاستزادة حول الموضوع ينظر: الألوسي، د. حسام، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، بغداد، 1990، ص25-26. وكذلك ينظر: رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة)، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1967، ص33

(1) من روائع الأدب اليوناني القديم المنسوب إلى هوميروس، والسبب الأسطوري الذي ألفت من أجله الإلياذة هو حرب طروادة الشهيرة والتي دامت عشرة أعوام. ينظر: البستاني، إلياذة هوميروس، ص108 وما بعدها.

(2) الأبطال في الأوديسا هم بشر وهذا هو الفرق بينهم وبين أبطال الإلياذة كونهم أقرب إلى مستوى الإنسانية، فبدل أن يصورهم المؤلف في الإلياذة أنصاف آلهة نجده يرسم الأبطال في الأوديسا في حدود محصورة ودوائر ضيقة لا يتجاوزونها. ينظر: غلاب، الفكر اليوناني، ص126.

(3) ينظر: الأهواني، احمد فؤاد، في الفلسفة اليونانية قبل سقراط، دار أحياء الكتب العربية، ط1، 1904، ص4

حق حقه. ففي الملحمة الأخيرة نجد كلاما عن عدالة زيوس[1] وتقديرا للفضيلة وتمجيدا للرجل الحكيم الشجاع الصبور والزوجة الوفية والابن البار"[2].

إذن اذا كانت (الإلياذة) تصور الإلهة على انها تحب وتبغض وتكيد لبعضها بل تصل بها شهواتها إلى اتخاذ من شاءت من النساء والرجال الأنسيين عشاقا وخلان، فهل هذا يعني استبعاد الجانب الأخلاقي من حياة المجتمع اليوناني؟

ويجيبنا الدكتور الألوسي على هذا التساؤل باقول على الرغم من أن الإلهة اليونانية في الإلياذة لم تحفل بالفضيلة والعدل، الأ أن هوميروس في الإلياذة طرح أفاقا من نوع أخر من نوع بشري وليس الهي، وهي أخلاق البطولة التي جاءت منسجمة مع موضوع الملحمة الذي كان يصور الحرب فمن غير المعقول أن يدعو إلى الفضيلة والخير في تلك المرحلة.أن الصورة التي "قدمها شعر هوميروس للمجتمع البطولي والأفكار البطولية بقيت تامة للصدق وبثبات في عقول الناس، وقد ظلت الأجيال اللاحقة تتذكر المبدأ المرشد لحياة البطل الهوميري"[3].

إذن فإلياذة وأوديسا تشمل على شذرات تنضج بالحكمة الأخلاقية والفلسفة مختلطة بالدين والأسطورة ولذلك حوت الإلياذة ولأوديسا أساسا للتربية والتعليم في بلاد اليونان إلى حد تسميتها ب(إنجيل اليونان) من خلال تأكيد أفلاطون في محاورة الجمهورية اكثر من مرة على هذا الأمر رغم موقفه الرافض للشعر والشعراء.

---

(1) زيوس: هو كبير آلهة الأولمبية – آلهة الهيليين- وسيدهم الذي لا يرد احد منهم له أمرا، وهو ملكهم المبجل، وقد تمثله فيه دكتاتورية بأعلى صورها، إذ لم تكن آراء بقية الآلهة عنده إلا استشارية إلى جانب رأيه وكان مغرماً بالانتقام مولعاً بالعظمة والسيادة ومقيماً في السماء لا ينزل إلى الأرض إلا نادراً ومترفعا عن المساهمة في المعارك الأرضية، وكلمته هي الأخيرة في كل حكم والحاسمة في كل نزاع.(للاستزادة ينظر: هـ. أ غريبر، أساطير الإغريق والرومان، ترجمة حسني، منشورات دار الثقافة والفنون، عمان 1976، ص35).

(2) الألوسي، حسام الدين، بواكير الفلسفة، ص132

(3) الألوسي، المصدر السابق، ص211

2- **هزيود**[1] (القرن الثامن ق. م): يؤكد المؤرخون بأنه اكثر اعتدالا من سلفه واكثر احتراما وإجلالا للألوهية، كما يوصف بأن شعره تعليمي يؤكد على الفضيلة والأخلاق الحميدة بعكس الشعر الحماسي الذي يمجد اللذة والقوة [2] أن ملحمة هزيود الشعرية هي (الأعمال والأيام) والتي يراها بعض الباحثين انها القصيدة الوحيدة له ومجموع أبياتها (828) وتنقسم اربع أقسام الأول عضه لأخيه الأصغر برسيس، والثاني مجموعة من القواعد الزراعية والملاحية والثالث مبادئ أخلاقية ودينية والرابع تقويم للأيام السعيدة والمشؤومة. ويحتوي القسم الأول على قصص رمزية، مثل قصة بأندرو التي تبين اصل الشر وكما توضح حكاية الصقر والبلبل شرور القسوة والظلم. وعموما هذا القسم درس أخلاقي بمناسبة (انحدار خلقه)، وعدم انقياده وجهله، وهو يحثه إلى الفضيلة والتقاليد والرغبة في العدالة. فمثلا "يقول له: (أن من ايسر الأمور لك أن تختار الرذيلة من تختار منها أكداسا مكدسة لان الطريق اليها معبد وطريقها جد قريب، ولكن الإلهة المخلدين قد أقاموا في سبيل الفضيلة عرق الكدح وجعلوا الطريق المؤدي اليها طويلا وعرا شاقا في بداية الأمر ولكنك اذا وصلت إلى أعلاه وجدته سهلا) ثم يوصي بالقناعة وان الاله زيوس يجيب نداء المضطر ويسمع صرخة العدالة ويمقت الظلم وان اهم ما يجب على الحكام هو العدل وعلى الرعية احترام ملكية غيرهم. ومن حكم هزيود (السمك والوحش والطير يفترس بعضهما البعض لان العدالة معدومة بينهما، أما الناس فقد منحهم زيوس العدالة وهي خير وابقى (أن للملوك الحلي والهدايا عدالة ملتوية، أما زيوس فأحكامه قويمة). (أن من ينظر الخير يجلب الشر على نفسه) عين زيوس تبصر كل شيء" [3].

(1) ولد في آسيا الصغرى ثم هاجر مع أبيه إلى أسكرا في بلاد اليونان وقيل إنه معاصر إلى هوميروس أو متأخر عليه بقليل. ينظر: الألوسي، الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، ص20.

(2) كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص4

(3) الألوسي: حسام الدين، بواكير الفلسفة، ص215- 217

ويتضح مما تقدم الجانب الأخلاقي في شعر هزيود، والذي تجسد من خلال قصصه الرمزية التي ركزت على التمييز بين الخير والشر والفضيلة والرذيلة وكذلك الدعوة إلى إقامة العدل الاجتماعي وتحقيقه لدى الحاكم وهذه المفاهيم هي مفاهيم فلسفة الأخلاق نفسها.

ونشير أخيرا إلى سبب اختلاف هزيود عن سلفه هوميروس، إلى اختلاف الناس الذين يتوجهون إلى أشعارهما، ففي الوقت الذي كان هوميروس ينشد الملوك والأمراء فأن هزيود يتوجه في أشعاره إلى العامة من الرعاة والفلاحين ولذلك جاء شعر هوميروس حماسيا يمجد القوة والفردية. بينما شعر هزيود تعليمي يدعو إلى الحكمة والفضيلة [1].

ثانيا: التصورات الأسطورية للأخلاق عند جماعات الدينية.

إن امر ظهور جماعات إنسانية، سرية أو العلنية، قد شاع في المجتمع الإغريقي في بداية القرن السادس قبل الميلاد وكانت من بين أهداف هذه التجمعات غالبا ما تكون ثقافية تعليمية أو يكون لها أغراضا أخلاقية وأفكار اجتماعية سياسية أو دينية، وتكون لها تقاليد وتعاليم مشتركة وشعائر وطقوس دينية تتعلق بخدمة الإلهة أو خدمة دين معين أو نظام سياسي أو أخلاقي خاص بأحد تلك الجمعيات.[2]

1. **جماعة الوسيس (القرن السابع ق.م):** الأصل في ظهور الديانات القديمة والمنظمة هو الأسطورة التي لا تلبث كثيرا، حتى ينبري لها شخص أو مجموعة من الأشخاص، فيجندون انفسهم من اجل حفظها و الدفاع عنها، وقد يضيفون اليها أفكارا أخرى ومعتقدات مختلفة تتمحور حول الأسطورة الأصلية حتى تكاد تخفيها، فتبرز الأسطورة على شكل ديانة منظمة تتألف من مجموعة من الشعائر والطقوس الدينية التعبدية، وقد تتخذ طابع السرية، فتكون حكرا على أعضاء الجمعية يتداولونها فيما بينهم ويبتونها بين صفوف اتباعهم ومردييهم، ونحلة

(1) ينظر: أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج1، ص37

(2) للمزيد ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص5- 6

الوسيس من هذا الطراز تقوم ديانتها على عبادة الإله (ديمتر[1]) الهه الزرع والخصب التي كانت عند هوميروس تمثل الهه الحرب [2].

وتدور ديانة الوسيس على أسطورة مفادها إن (بلوتو) ملك جهنم أي (هاديس) قد اختطف (بسفوني) بنت الإله (ديمتر) بأمر كبير الآلهة (زيوس) وذهب بها إلى العالم السلفي، فكان سببا لحزن الاله الأم (ديمتر) وشقائها فراحت هائمة على وجهها عن ابنتها في كل مكان وما إن وصلت إلى مدينة الوسيس حتى قام ملكها بإكرامها وأجلالها، فثابتة على جميلة، بأن منحت ولده الخلود فأقام لها معبدا تسكنه واعترف بها آلهة كبرى وصارت الآلهة التي تقدم الغلال وتمنع المجاعات. وعلمت ديمتر سكان الوسيس أصول الزراعة والديانة المسماة (بأسرار الوسيس) التي هي عبارة عن ابتهالات وصلوات وطقوس معينة تمارسها الجماعة بشكل سري، ظلت مكتومة مدة الف عام.[3]

إن ديانة الوسيس مرتبطة بفكرتهم عن معنى الحياة والموت والعالم الأخر، ف (ديمتر) تستطيع أن تنشئ حياة جديدة في الربيع بعد موات الأشياء الظاهري في الشتاء وهي بذلك (الوسيس) تتفق في جوهرها مع الديانة الاورفية، وتتفق كذلك مع أسطورة إيزيس واوزيريس في مصر وأسطورة تموز وعشتار في بابل وأسطورة بحشتروت وادوليس

---

(1) آلهة الحنطة أو الأرض- المزروعة، واسم هذه النحلة منسوب إلى مدينة الوسيس التي كانت مستقلة ثم صارت تحت سيطرة أثينا في القرن السابع قبل الميلاد، وقد أصبح لهذه المدينة أهمية دينية كبيرة بعد أن اختارت- ديمتر- فأقامت فيها أعظم هيكل من هياكل عبادتها، وقد زعم أصحاب هذه النحلة أن ديمتر قد اصطفتهم على العالمين واختصتهم دون غيرهم بكثير من أسرار الكون وخطرت عليهم أن يبوحوا بهذه الأسرار لكائن من كان إلا إذا أذعن المريد لتعاليمهم وخضع لشروطهم وسار طبق قوانينهم (للمزيد ينظر: الألوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص235) .

(2) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 6

(3) للمزيد ينظر: الألوسي، حسام الدين، بواكير الفلسفة، ص 236

في سوريا[1]. وهي بذلك عالجت نفس موضوعات فلسفة الأخلاق بشأن الموت والحياة والشر والخير ولكن بمنهجية خيالية أسطورية لا منهجية علمية فلسفية.

ومن طقوس[2] (الوسيس) أيضا الاغتسال في موسم الربيع وكانوا يحجون اليها في كل عام ويأتون اليها من كل صوب، ومن خلال موكب يحمل هيكلا في صورة الآلهة وسط مراسيم التقديس والتعظيم ثم يكملون المراسيم بالرقص والغناء والموسيقى الصاخبة، لتحقيق ما يشبه حالة السكر والجذب الصوفي وبين طقوسهم الاستحمام والزهد المتمثل في الصوم وتناول طعام رباني في بهو سري يتناولون فيه شرابا معينا ودقيق الحنطة والماء يتبع ذلك تمثيل قصة اختطاف الفتاة، وينتهي الحفل بزواج احد الكهنة والذي يمثل الإله الكبير (زيوس) وكاهنه تمثل الإله (ديمتر).[3]

وقد كان لهذه الديانة- أسرار ديمتر- آثار عظيمة في النهضة الدينية والخلقية والأدبية عند اليونان فيما بعد، ففي الدين كان لها الفضل في السمو به عن الظواهر المادية إلى مرتبة الأسرار والخفايا التي اقتضت حكمة الآلهة أن تظن بها على غير أهلها وفوق ذلك فقد رفعت الآلهة عن الأهواء الصبيانية وجعلتهم يكثرون بالحق والعدل ويتخذون منها نبراساً يسترشدون به في معاملاتهم وتصرفاتهم مع الأناس. وفي الأخلاق، فلها

---

(1) ينظر: الألوسي، بواكير الفلسفة، ص 237

(2) من طقوسهم أن الذي يريد الالتحاق بهم من المريدين، كان لابد له أن يجتاز عقبتين، الأولى كانوا يدعونها عقبة التطهير، هي ما يسمح للمريد بالاطلاع على الأسرار الصغرى، والمقصود بهذه الأسرار هو معرفة الأسماء السرية للآلهة، وهي الأسماء الحقيقية العظمى وليست الأسماء الذائعة بين الجماهير التي ليست إلا أشباحاً لها، والعقبة الثانية، تتمثل في أن المريدين كانوا يظلون اثنى عشر يوماً صامتين عن الحديث، و لا يتناولون إلا القليل من طعام مقدس تكاد لا تكفي لسد الرمق، وفي أثناء ذلك يتبادلون فيما بينهم تلاوة النصوص المقدسة وسماعها، وحدثت عن مأساة آلهتهم وملهمتهم الأسرار (ديمتر). (للمزيد ينظر: غلاب، الفكر اليوناني، ج1،ص 166ومابعدها وكذلك ينظر: حسين حمزة شهيد، الألوهية عند فلاسفة اليونان، ص 75).

(3) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص6

فضل السبق إلى التحرر من رق الشهوات المادية والخروج من ربق الرغبات الحيوانية والعمل على تجنب كل ما يهوي بالروح إلى دركات الجحيم، وسلوك ما يصعد بها إلى جوار الآلهة وتقدير العدل والخير والاستقامة، والجزم بمكافأتها في الحياة الأخرى. أما الأدب، فالأثر فيه لا يقل عن الدين والأخلاق، إذ أن طبيعة مستحدثاتهم الدينية والخلقية وأسرارهم الغريبة تقضي بصياغة آراءهم وادعيتهم وصلواتهم في أساليب خاصة وعبارات مبتكرة– وهذا هو الذي حدث- فقد نشأت من شعيرة التطهير صياغة النشائد المقدسة التي يجب أن يترنم بها ساعة التطهير، وقد انبثقت من مبدأ الأسرار الكبرى طائفة لا يستهان بها من نشائد الأدعية وأغاني الأوراد وقصائد الطقوس، وفوق ذلك، فقد بدلوا وغيروا في تاريخ أسرة الآلهة ليجعلوه منسجماً مع اللون الجديد الذي يحقق المزيد من الاحترام للآلة.[1]

وتبرز من خلال ما تقدم الإشارات الأخلاقية المرتبطة بالنفس وتهذيبها من خلال التطهر متمثلا في الاغتسال بالماء أو الرقص والغناء، وكذلك تتعرض تلك النفس إلى التطهير من خلال الصوم و تناول الطعام والشراب حينا أخر، وبالتالي فأن هذه الممارسات متضاربة وغير منسقة الإ انها في مضمونها الأساس تكاد تتشابه باعتبارها مذهب أخلاقي مع المذاهب الأخلاقية المعروفة في بعض الديانات المعاصرة.

2. **جماعة الاورفية[2] (القرن السادس ق. م):** وتعد تلك الشعائر والطقوس الدينية التي أوجدتها نحلة الوسيس وتعاليمها السرية، ممهدة لظهور النحلة الاورفية

---

(1) للاطلاع اكثر حول الموضوع ينظر: ديورانت، قصة الحضارة، ج1، ص343ومابعدها.

(2) نسبة إلى اورفيوس الذي يرجح أنه رجل حقيقي بينما يعتقد الآخرون أنه كان بطلاً إلهياً أو بطلاً خيالياً والرأي الأرجح أن الحركة التي ترتبط باسمه جاءت من مدينة كريت، ويرجح أغلب الباحثين إزاء هذه الديانة أن الاورفيين يمثلون خطاً شرقياً غريباً عن الفكر اليوناني، بمعنى أن فكرهم دخيل على الفكر اليوناني وذات اصل شرقي وإنهم اثروا في بعض الفلاسفة اليونان مثل فيثاغورس هيرقليطس وأفلاطون وغيرهم، ومن ابرز مؤرخي الفلسفة الذين يذهبون إلى هذا الرأي رسل وزيلر وديورانت، ويذهب بعضهم إلى أن معظم آراء هيرقليطس وأفلاطون أورفية الأصل (للمزيد ينظر: سارتون، تاريخ العلم، ج2، ص16 وكذلك ينظر: الألوسي، من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان، ص250).

لوجود التشابه في الأسرار والأصول البعيدة الأسطورية التي أسست عليها كل من النحلتين طقوسها وشعائرها الاورفية تقوم حول أسطورة الآلة (ديونيسيوس) ابن الآلة الأكبر (ويوس) الذي قتله التيتان) ثم قطعوه واكلوا لحمه بعد أن بدله (زيوس) إلى ماعز ثم إلى ثور، ولذلك وبعد أن بقي القلب الذي انقذه الإلهة (أثينا) وحملته إلى زيوس، فأن ديونيسيوس جديدا قد بعث هذا القلب، واصبح آلة الاورفيين أما التيتان فقد صعقهم زيوس وكون من ترابهم البشر وبما انهم مكونين من عنصر شرير وفي جسمهم لحم ديونيسيوس آلة الخير صار الأنسان مكونا من عنصرين النفس الخالدة والجسم الشرير[1]. ويرى رسل "بان الاورفية غريبة عن طبيعة العقلية اليونانية التي تنفر من أيه نزعة صوفية وزهدية أو دينية، وان الاورفية تعود إلى أصول شرقية لان اورفيوس من اصل غير يوناني، حمل هذه النزعة الشرقية الميل إلى الدين والتصوف، وبث تعاليمه في بلاد اليونان، ففعلت في التأثير على العقلية اليونانية بما في ذلك الفلسفة وخاصة أفلاطون من خلال سقراط والفيثاغورية بصورة خاصة"[2].

والأورفية نسبة إلى اورفيوس الذي يرجح انه رجل حقيقي وان كانت جل معرفتنا عنه تمت من خلال الأساطير وقد جاءت من تراقيه، ولكن المرجح انه جاء من كريت ويرجح أيضا أن أصول هذه الحركة أو النحلة تسربت من مصر إلى كريت ومنها إلى الاورفية، ومن خلال فريمان في كتابها (الفلاسفة قبل سقراط) ترى أن أرسطو لا يعترف بوجود اورفيوس، بينما رأى الأخرون من القدماء انه شخص حقيقي عاش قبل

---

(1) ينظر: الألوسي، بواكير الفلسفة، ص 244

(2) رسل: برتراند، حكمة الغرب، ج1، ت فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1983، ص27

هوميروس، وان كان الشعر الأورفي يرجع إلى فترة ما بعد هوميروس هزيود، ولكنه لا يتأخر عن القرن السادس ق. م.[1]

إذن فتعاليم الاورفية الدينية والأخلاقية تعود إلى تلك الشخصية الغامضة والغريبة التي تعد مرة آلها ومرة نبيا مرسلا، حيث أصبحت أشعاره المرجع لاتباع الاورفية، وغريب أن اورفيوس نفسه. قد نقل أفلاطون عنه والمجموعة مرارا.

أن الذي يعنينا من هذا هو الجانب الأخلاقي عند هذه الديانة، والذي يمكن أن نلمسه واضحا وقائما على أساسين واضحين هما: (الزهد والتصوف وعلاقته بالتطهر) و(عقيدة التناسخ وعلاقتها بالتطهر). فمن خلال هاتين النقطتين سيتضح بدقة تعلق وبناء الديانة الاورفية على بناءات فلسفة الأخلاق نفسها.

أ- **الزهد والتصوف وعلاقته بالتطهر عند الاورفية:** إن ما تدعو له الاورفية من تعاليم زهدية وصوفية وأخلاقية يرتبط بعقيدتهم الدينية والتي ترى أن وجود الأنسان في هذه الدنيا جاء نتيجة أثم أو خطيئة، ووجود النفس في الجسد يعد عقابا لها، فهي سجينة في داخله وهو يكبلها ويقيدها، ومن اجل الخلاص والنجاة، " لابد لها من سلوك عملي تطهري يكفل لها الثواب ويخلصها من العقاب الذي ينتظرها في العالم الآخر أيضا، وذلك بأتباع طريق الزهد[2] والتصوف، والفضيلة والأخلاق لان من يسلك هذا الطريق يفوز بالتعليم القيمة والسعادة الأبدية في الوصول إلى الله، أما النفس الشهوانية التي تسير في طريق الشرور والرذيلة، فتبقى شقية معذبة، ويلقى بها في الوحل وتجبر على حمل الماء بالغربال"[3].

---

(1) ينظر: الألوسي، بواكير الفلسفة، ص239

(2) هو بغض الدنيا والأعراض عن شهواتها وهذا المعنى قريب من معنى التقشف، لان التقشف ترك الترفة والنعمة، ومحاربة النفس في سبيل الوصول إلى الكمال الأخلاقي. (جميل: صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبنانية، بيروت- لبنان، ج1، 1982م، ص 640).

(3) متي، كريم، الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مكتبة التحرير، بغداد، 1965، ص83

ومن التعاليم الأخلاقية الأخرى للأورفية انها، أكدت على بساطة العيش والاكتفاء بالقليل وعدم الإسراف في الملذات والشهوات والتأكيد على خشونة العيش، وتحريم بعض الأنواع من الأطعمة على النفس كاللحم مثلا، ولذلك يصفهم رسل قائلا: " أن مذهبهم مذهب زاهد، وما ذكرهم للخمر الإ رمزا وعليه فالسكر عندهم، من الخمر الصوفية الرمزية التي تهدف إلى الاتحاد بالله".[1] وتحريمهم اكل اللحم هو مبدأ أخلاقي يقوم على اعتقادهم بنوع من رابطة الأخوة بين الأنسان والحيوان، والذي يعد في نهاية المطاف تعبيرا عن الاعتقاد بوحدة الوجود الصوفية التي ترى بأن هناك روحا ألهيه واحدة تسري في كل ناحية من نواحي الوجود.

ونتيجة أيمان الاورفية بان التطهر يجمل الروح الإلهية، فقد دفعهم هذا الأيمان إلى التزام التصوف باعتباره طريق تطهيري يوصل الأنسان إلى الاتحاد بالله، وتعتقد الاورفية أيضا بأن تصوفهم يوصلهم إلى نوع من المعرفة تعجز جميع الطرق الأخرى من الوصول اليها.

ب-عقيدة التناسخ وعلاقتها بالتطهر: إن فكرة التناسخ تقوم على أساس سلسلة من الولادات المتكررة، تتقمص النفس خلالها الكثير من الأجساد البشرية أو الحيوانية أو النباتية، لتعود في نهاية السلسلة سليمة معافاة نقية طاهرة " لترجع إلى جوهرها الإلهي الاصيل بعد انتهاء الدورة الزمانية التي أمدها عشرة الأف سنة تنقطع عندها سلسلة الولادات أو تناسخ الأرواح، لتبدأ دورة زمانية أخرى. وتبقى هذه الدورات متعاقبة دون نهاية "[2].

وفكرة التناسخ مرتبطة بأيمان الاورفية بخلود النفس، باعتبارها تمثل العنصر الإلهي في الأنسان، عنصر الخير الذي يعود في اصله إلى الآلة (ديونيسيوس)، بينما الجسم يمثل عنصر الشر، وهذا الأيمان يفرض على الاورفية الالتزام بسلوك أخلاق الزهد والتصوف " كتحريم بعض الأطعمة ومنها اكل اللحم، وكذلك تحريم القرابين الدموية، وتقوم

---

(1) رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، ت زكي محمود نجيب واحمد أمين، ص 46

(2) متي، كريم، الفلسفة اليونانية، ص 83

الاورفية بأداء طقوس دينية معينة في المناسبات الدينية، مثل أحياء ذكرى مأساة الآلة (ديونيسيوس)، عن طرق ذبح ثور وتقطيع لحمه وأكله نيا، وأداء بعض الطقوس الأخرى كالاستحمام باللبن أو الماء المضاف اليه صبغة بيضاء، وتدعو الاورفية إلى سلوك طريق الحق مهما كان صعبا، املأ في الخلاص والنجاة والفوز بالسعادة الأبدية في الحياة الأخرى"[1].

وعلى ذلك فأن فهم الاورفية لعقيدة التناسخ مرتبط بضمهم الثنائية الجسد والنفس فالجسم ليس سوى قبر للنفس " واذا ما خرجت النفس من الجسد حاسبها الآلة وتطهرها فتمر بدورة كبيرة من دورات التناسخ وبعد ذلك تحيا حياة نسك وتوثق صلاتها الآلهة اثر خضوعها لعدد من المراسيم والطقوس، وعندئذ تعرف كلمة السر التي تصلها إلى العالم الآخر، وتصبح احدى الآلهة".[2]

ج- الحكماء السبعة (القرن السادس ق. م): تمثل أفكارهم وحكمهم مرحلة متقدمة على طريق تصور الفكر اليوناني الذي هو جزء من الفكر الإنساني عموما، فلم تكن حكمتهم الإ نتيجة للتراكم الثقافي السابق من أدب وشعر وحكم، ولذلك نتيجة لحركة المجتمع وتطوره في شتى المجالات الفكرية والسياسية والاقتصادية، وظهور الجماعات الدينية السرية والجماعات الأدبية، وكانت حركة الحكماء السبعة[3] بدورها أيضا ممهدا لظهور الفلسفة حيث أن طاليس أول الفلاسفة واحدا منهم[4].

(1) كرم، يوسف، الفلسفة اليونانية، ص245

(2) الألوسي، حسام الدين، بواكير الفلسفة، ص245

(3) لغرض التعرف بشكل مفصل عن الحكماء السبعة أسمائهم ونشئه ونشاط كل منهم والزمن ولادة كل منهم ونصوصهم وحكمهم. يراجع محمد حديدي، الفلسفة الإغريقية، الناشرون دار العربية للعلوم ودار اختلاف، ط1، بيروت، 2009م، ص 80 وما بعدها.

(4) ينظر :الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص 42 - 43

ويذكرهم أفلاطون على لسان سقراط مشيرا إلى حكمتهم قائلا:" (لقد تقابلوا معا) وتعبدوا في معبد أبولو في دلفي كما تقول حكمهم ونصوصهم الشائعة الصيت التي ترددها جميع الأفواه مثال: (اعرف نفسك إياك والإفراط). ونقل الكثير من الروايات عنهم، يدل على مدى الحكمة الرفيعة التي بلغها هؤلاء الحكماء، بحكاية الكرسي الذهبي، خير شاهد على ما بلغو من حكمة "[1].

تلك الحكاية التي تذكر أن الآهة أشارت إلى الصياد الذي اخرج الكرسي من البحر وإعطاءه إلى الحكم رجل. فعندما عرض عليهم كان كل واحد يحيله إلى الأخر. وأخيرا وضعوه في معبد دلف، إشارة منهم بعدم وجود الحكمة الإلهية[2].

وتدور حكمهم حول الفضائل الأخلاقية، كالحث على الصدق والإخلاص في الواجب. واحترام الوالدين وإطاعة القوانين، وضبط النفس أو العفة التي تعني عندهم الاعتدال. التي صارت عند أرسطو الوسط الذهبي، كما تنطق بذلك حكمتهم (خير الأمور الوسط) حسب إشارة أفلاطون وتدل حكمهم هذه على انهم كانت لهم أهداف إصلاحية سواء منها الأخلاقية المتعلقة بتقويم سلوك الفرد، أو السياسية التي تتعلق ببناء الوطن الصالح لخير المجتمع، مما يؤيد ذلك كون الكثير منهم قد شارك في الحياة العامة السياسية والفكرية، مثل سولون المشروع القانوني، تؤيد ذلك الاهتمام اجتماعاتهم ومناقشاتهم، فضلا عن أن كل مدينة يونانية كانت تفكر بوجود حكيم سياسي يدير أمرها ويرشدها، وهذا يدلل على اهتماماتهم السياسية [3].

---

(1) الألوسي، بواكير الفلسفة، ص 259

(2) ينظر: الألوسي، بواكير الفلسفة، ص 267

(3) ينظر: الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص 44

المبحث الثاني

الأخلاق في مرحلة الفكر الفلسفي من المبادئ ما ورائية إلى الأدراك الحسي

تمهيد:

يتفق الباحثون عموما على أن الفلسفة اليونانية لم تكن محض صدفة، وانها ظهرت بشكل مفاجئ في بلاد اليونان، انما كانت مسبوقة بمرحلة تهيئة وأعداد، ممثلة فيما سبق ذكره في المبحث الأول من هذا الفصل، إذ كان لحركة الأدب والشعر التي يمثلها هوميروس هزيود الأثر الكبير في الفلسفة، بما أثارته قصائدهما من ردود أفعال مختلفة لدى الفلاسفة، بما فيهم أفلاطون وأرسطو.

ثم جاء دور الجمعيات السرية الدينية، لتضيف لبنة أخرى إلى البناء الفكري والحضاري الذي سبق الفلسفة، وأخيرا جاء دور الحكماء السبعة، الذين يمثلون مرحلة انتقالية من الفكر الأسطوري الديني إلى الفلسفي، ومن الشعر والأدب إلى الفلسفة والمنطق. أو انهم يشكلون حلقة وصل بين الفكر الفلسفي وما قبله، يدل على ذلك كون بعضهم فلاسفة مثل طاليس أول الفلاسفة وصولون المشرع [1]. وقد أشار لهم أفلاطون

---

(1) ولد صولون حوالي (640560- ق.م) وهو مشرع يوناني، شاعر ورجل قانون اثينى قام بسن مجموعة من القوانين الإصلاحية، والتي تعارضت مع نظام الدولة المتبع آنذاك ورغم أن إصلاحاته فشلت فيما بعد إلا أنه يعد الممهد لقيام ما تم تسميته لاحقاً بالنظام الأثيني، عُرف صولون بلقب مؤسس الديمقراطية، وقد أنتخب لسنة (594 ق.م) رئيس القضاة في أثينا، في فترة كانت أحوال الفقراء في غاية السوء وكان الأغنياء من المزارعين والتجار، حتى ذلك الوقت، يعرفون بالأرستقراطيين، والأرستقراطية معناها حكومة النبلاء أو النخبة أو الطبقة العليا، فقرر صولون أن يزيل كل ذلك. ووضع حداً للقانون القائل أن المدين الذي لا يستطيع تسديد دينه يصبح عبداً رقيقاً لمن هو مدين له، وأعاد تنظيم دستور أثينا بقسمة السكان على أربع طبقات، ولكل منها حقوق خاصة بها. وصولون واحد من حكماء الإغريق السبعة الذين يعود لهم الفضل في سن قوانين اجتماعية متقدمة وذلك بعد حرب أهلية خاضها الفقراء ضد طبقة الملاك، المحدودة، وحق الشعب في الأشراف على مؤسسات الدولة، وحق الجماعة في تشكيل وحدة لها قوانينها الخاصة التي تحكمها وتخضع لقانون الدولة العام. (للاستزادة ينظر: ول، ديورانت، قصة الحضارة، ص 208).

في (محاورة بروتاغوراس) باعتبارهم فلاسفة حيث يصفهم سقراط قائلا: "كان الإيجاز صيغة الفلسفة في ذلك الوقت"[1].

وهذا يعني أن أفلاطون يعدهم فلاسفة. ومما يؤكد اثر تلك المرحلة الفكرية السابقة في الفلسفة، كون تلك النظرة القديمة التي تنظر إلى الطبيعة باعتبارها هبه ظلت تفعل فعلها في تكفير الفلاسفة، ثم أن القول بمبادئ ما ورائية فوق الحس والإدراك الحسي، ظل كما هو حتى عند أفلاطون وأرسطو، ويرجح بعض الباحثين، الفلسفة اليونانية إلى اصلين بعيدين، هما الديانة الأولمبية مجسدة في أشعار هوميروس هزيود، والديانة الديونيسية ممثلة بالاورفية. وضلت الفلسفة اليونانية حتى مراحلها المتقدمة تخضع لتأثير هذين العاملين. وقد بنى هؤلاء الباحثون آرائهم على حقيقة مفادها أن الفلسفة ولدت في أحضان الدين [2].

1. المدرسة الطبيعية الأيونية[3].

انها مدرسة الفلاسفة الأوائل الذين حاولوا لأول مرة البحث عن تفسير علمي للحوادث والظواهر بإرجاعها إلى علل وأسباب مادية. بالاستناد إلى الملاحظة والمشاهدة، وبمعاونة العقل في استنباط المفروض والمبادئ التي تفسر هذه الظواهر والحوادث. ولكن

---

(1) الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص 20- 21

(2) ينظر: رسل، حكمة الغرب، ج1، ص61

(3) المدرسة الأيونية(ملطيه): أول مدرسه فلسفيه غربيه ظهرت في جزيرة ملطيه أعلامها (طاليس، انكسمندر، انكسمنيس). وقد اتفق فلاسفتها على تناول مشكله الكون كيف بدا وكيف سينتهي وما هي القوه التي أوجدته، كما اتفقوا على أن هناك ماده أولى صدرت منها سائر الموجودات افترضوا أنها لا تخرج من احد العناصر الأربعة (الماء، النار، التراب، الهواء) التي ترمز إلى حالات الوجود السيولة الطاقة الصلابة والغازية، ولكنهم اختلفوا في ماهية هذه المادة الأولى.

على الرغم من هذه المحاولات العلمية الجادة، فأنها بقيت في اطار النظرة الميتافيزيقية، التـي" ترجـع كـل ما في الكون إلى علة أو مجموعة من العلل الماورائية خـارج نظـام المحـسوس أو المـدرك الحـسي. فكـل مـن الثلاثة الأوائل: (طاليس، انكـسمندر، انكـسمنيس) قـال بمبـدأ واحـد اصـل كـل مـا في الوجـود مـن أشـياء. فطاليس قال بالماء. وانكسمندر قال بالصيرورة أو اللا محدود. وانكسمنيس قال بالهواء" [1].

وإضافة إلى القول بمبدأ واحد كامل للكون، فـأن تفـسيرات هـؤلاء الثلاثـة تتـصف بأنها ذات مسحة أخلاقية. فهذا طاليس[2] يصرح بان العلم ملئ بالأنفس والإلهـة، لـذلك قرر بأن الحجر فيه روح[3]، لأنه لاحظ أن المغناطيس يجذب ما حوله من الأشياء صـغيرة

---

(1) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، ص 53 - 56

(2) طاليس(624-546) هو مؤسس للمدرسة الأيونية هو فيلسوف وعالم وسـياسي وأخلاقـي أثـره كبـير في الفلـسفة بـل يعتـبر مؤسس لها حيث يعتبر أول شخصيه فلسفيه أرجعت اصل الأشياء إلى شيء واحد وهو الماء واعتبر المصدر الـذي تتكـون منه الأشياء وفكرته هذه لم تكن جديدة في دائرة الثقافة بل سبقه إلى ذألك البابليين والمصريين القدماء ولكنه امتاز عـن هؤلاء بأنه دعم فكرته بالدليل من خلال قوله ما معنى إن النبات والحيوان أصله من الماء ((ما منه يتغذى الشيء فهـو يتكون منه الضرورة)) ويعني بهذا القول إن الذي يتكون مـن الرطوبـة أصـله المـاء لان المـاء هـو الـذي يمـون الرطوبـة وكذألك النبات والحيوانات يولدان من الرطوبة مثل الجراثيم الحية الرطبة وكل ما هو حي باعتقاده رطب وبما إن المـاء اصل الرطوبة إذن ما منه يولد الشيء فهو متكون منه.

(3) في هذه المقولة نجد بذور الفلسفة الحيوية القائلة أن كل الموجودات حيه، فالجماد فيه حياه كامنة والكـائن الحـي فيـه حيـاه نشطه، وفى المقولة النفوس تمثل الأرواح داخل الجسد والإلهة تمثل الأرواح خارج الجسد.هذه الفلـسفة هـي معـادل فلـسفي لديانة عباده أرواح الأجداد(الروحية) التي تفسر كافه مظاهر الحياة بالأرواح الخيرة والـشريرة، ولكـن طـاليس دعمهـا بـدليل حسي هو قوله (المغناطيس حي لان فيه قوه تحريك الحديد) أي القدرة عـلى تحريـك الأشـياء هـي مـن خـصائص الكائنـات الحية، وللمغناطيس هذه الخاصية، إذا هو حي، والمغناطيس جماد، إذان كل الجمادات حيه حسب رأي طاليس.

وخفيفة. وانكسمندر[1] يفسر ظهور الأشياء واندثارها تفسر "غائبا أخلاقيا يرجع في الصراع والنزاع بين العناصر، ومن الغريب أن يرجع إلى ظهور الأشياء وتكوينها إلى الظلم والتعدي، أما الفساد والانحلال فهو عنده عدالة، لأنه يضمن عودة العناصر إلى اصلها وهكذا يكون ظهور الأشياء نوع من الإثم وارتكاب الخطيئة" [2]. وانكسمنيس[3] ينظم إلى سلفه في القول بالتفسير الغائي أو الأخلاقي، عندما يقرران النفس الإنسانية هواء. والهواء هو الروح التي تشيع في كل أركان الوجود فتديره وتحفظه. وهو سبب الحياة والحركة في العالم [4].

وهكذا تبدو اثأر تلك النزعة الغائية الدينية أو الأسطورية واضحة على أفكار فلاسفة الطبيعة الأوائل. تلك النزعة التي تفسر الوجود بأسباب أخلاقية روحية أو إلاهيه. وبذلك يصدق القول الذي يصف الفلسفة اليونانية بأنها فلسفة أخلاقية.

---

(1) تعد شخصية انكسمندر من الشخصيات البارزة في المدرسة الأيونية، إذ أشتهر بمعرفة واسعة في الفلك والجغرافية وهو أول من دون الفلسفة بأسلوب شعري في كتاب له بعنوان (في الطبيعة) حيث تميز تفكيره العلمي فيه بالدقة والشمول للفلسفة. (آل ياسين، د. جعفر، فلاسفة اليونان العصر الأول، ص30) .

(2) أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، ج1، ص54

(3) انكسمينس (610 -547ق– م) هو تلميذ طاليس رأى إن الماء لا يصلح لان يكون مبدأ أول وذلك بسبب استحالة الجامد أو البارد إلى سائل بواسطة الحرارة أي إن الحار والبارد يمكن اعتباراهما المبدأ الأول لكن الحار والبارد ظاهرة أو صوره غير معينه وهذا لا يصلح لان يكون المبدأ الأول وكذلك لم تفهم الأشياء المتمايزة التي تتركب منه، ومن هنا داعى انكسمينس إلى المادة الأولى (اللامتناهية) أي الهواء.

(4) ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص16

2. الفيثاغورية[1]:

أسس فيثاغورس[2] (572- 497 ق. م) جمعيته عام 530 قبل الميلاد. وتعد الفيثاغورية في نظر الكثيرين ردة فعل ضد الفلسفة الطبيعية الأيونية فهي تمثل حركة دينية وأخلاقية وسياسية فضلا عن كونها مدرسة فكرية فلسفية، كما انها تتألف من عدد من الأعضاء الذين تجمعهم رابطة الأخوة الدينية، وحقيقة الفيثاغورية انها امتداد للأورفية ولذلك قال عنها كورنفورد "أن الفيثاغورية حركة إصلاح في المذهب الأورفي الذي بدوره حركة إصلاح في عبادة ديونيسيوس"[3].

ومن اهم المبادئ الأخلاقية الفيثاغورية التي يمتازون بها هي انهم أول من استخدم الفلسفة وسيلة تطهير وتنقية للنفس، مزجوا الدين بالفلسفة واعتبروا العلم والنظر اعظم تصفية للنفس والناس عندهم على" ثلاث مراتب تشبها بألوائك الذين يأتون إلى الألعاب الأولمبية، فادناهم مرتبة هم الذين يأتون للكسب والتجارة والأرفع منهم مرتبة هم الذين يأتون للمباراة من اجل أحراز الفوز وافضلهم جميعا اؤلئك الذين يأتون للتمتع بالنظر والمشاهدة "[4].

---

(1) الفيثاغورية تسمية تنسب إلى مؤسسها فيثاغورس من أهالي جزيرة ساموس إحدى الجزر الأيونية، حيث تدعوا تعاليمه إلى عقيدة دينية مبشرة بالصوفية، ورغم اهتمام فرقته بالرياضيات فقد كانوا يؤمنون بالتناسخ وتدور حول هذه العقيدة مجاهداتهم وطقوسهم وتبني عليها أحلامهم. (ينظر: محمد عزيز نظمي سالم، تاريخ الفلسفة،ص34،35،36) .

(2) بدأ ظهور تيار جديد في الفكر اليوناني مع هذا الفيلسوف يتسم بمعالم صوفية بحته ويمتاز بانسجام تام في المذهب مع تحرر بالاتجاهات الفردية عن علاقاتها الخارجية، مصحوبا بمحاولة ربط كيانها بعناصر الفرد الباطنية العميقة، وتستمد كل مقوماتها الأصيلة من الديانة الاورفية، سالكا فيها نهجا عقليا وأخلاقيا معا. فقد أسس ديانة اهم اتجاه فيها هو مذهب تناسق الأرواح.

(3) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، ص 66

(4) الأهواني، فجر الفلسفة، ص80

لقد عاش الفيثاغوريون في ظل نظام صارم كان من مظاهره حرمان النفس في كثير من مظاهر الحياة حرمان قاسي لا يعرف مأتاه الإ بسر من أسرار المذهب الغامضة، وقد انحصر هذا التقشف بخمس عشرة قاعدة، وان من احد أصول هذه المدرسة هو زهد ووجد وعرفان وترفع عن الملكية الخاصة وترويض للنفس على الطاعة والأيمان والنظام.

فأباحوا البياض من اللباس وحضروا على انفسهم اكل الحوم، وسمحوا بالسير حفاة الأقدام، وأكدوا أن العلم للجميع لا ينسب شيء منه إلى علم من أعلامهم حتى فيثاغورس نفسه

ويعتقد الفيثاغوريون أن الأنسان يمر في الحياة بمرحلة صعبة واذا أراد اجتيازها بنجاح فعليه أن يتلقى تدريبا منظما ويطيل فترات الصمت والتأمل ويستبطن نفسه ليختبر جوانبها وأهوائها ويستعين بما يحقق له السكينة عن طريق الصمت والتأمل والتمرن على الطاعة. وقد "استخدم الفيثاغوريون الموسيقى والرياضة لشد ازر النفس والرقي بها، وقمع نزوات البدن ومقاومة المؤثرات الخارجية حتى تسيطر القوى الروحية على الفرد والتغلب على النوازع الجسمانية "[(1)]

ورتبوا الفيثاغوريون أساليب خاصة للتطهر والخلاص من المؤثرات الخارجية، حتى تسيطر القوى الروحية على الفرد والتغلب على النوازع الجسمانية، فالنفس يمكن تطهيرها بالموسيقى والتأمل والاعتكاف على الدراسة العلمية، أما البدن فتطهيره يكون بممارسة الرياضة الجسدية وفي انتقاء الوسيلة المستخدمة في تطهير ملائم لطبيعة العنصر المادي أو الروحي.

لقد ترتب عن تصور الفيثاغوريون في تناسق الأرواح نتائج تؤكد عندهم أن المراءة مساوية للرجل ولها نفس الحقوق، كما أن معاملتهم للعبيد اتسمت بكونها معاملة إنسانية، وهي تنم من منظور اجتماعي على أن الفيثاغوريون كإنو يميزون بين الأفراد على أساس مواهبهم، حيث يصنفون الناس حسب طباعهم ومميزاتهم، وهذا التدرج

(1) الألوسي، د. حسام الدين: الفلسفة اليونانية (قبل أرسطو))، ص 30

الذي اعتقدوا به بين الناس يتحقق من خلال التناسخ[1]،" إذ أن الصورة الجسمانية حيوانية كانت أم نباتية التي تتخذها النفس في ولاداتها المتتالية تعتمد إلى حد على نوع الحياة التي مارستها من قبل، فالطبقية التي كانت تؤمن بها الفيثاغورية ليست هي كما كان يسود المجتمع اليوناني من طبقية اجتماعية منبوذة تقوم على الرق وتلغي حقوق الأقليات من الغرباء والأجانب والنساء والأطفال "[2].

وقد اهتم الفيثاغوريون بالرياضيات والموسيقى أيضا، واعتبروها وسائل جيدة في تنقية النفس وتصفيتها، نظرا كما تتصف به من درجة عالية في التحرير تتفق وتلك النزعة الدينية التي تميل إلى الزهد والتصوف فقد أضيفوا على الموسيقى قدسية دينية، وأعطوا للأعداد معاني أخلاقية تتوافق مع مذهبهم القائل أن العالم عدد ونغم [3].

والعدد الفيثاغوري هو الحساب الذي مرجعه الواحد وهو مبدا رياضي يقابل مثال الخير عند أفلاطون، ولذلك فان العدد الفردي "عندهم يمثل الخير لأنه محدود بينما الزوجي يمثل الشر باعتباره لا محدود والعدد خمسة يدل على الزواج لأنه يجمع المذكر والمؤنث والعدد أربعة يدل على العدالة لأنه حاصل ضرب عددين متساويين (2*2) كما أن العدد عشرة مقدسا لأنه يدل على التعارض بين الخير والشر في الوجود عموما"[4].

---

(1) وتؤمن الفيثاغورية بالتناسخ الذي هو عقيدة دينية أورفية، ذلك أن النفس في تناسخها وحلولها في أبدان مختلفة في ولادات متكررة في تكابد وتشقى في هذا التناسخ بمثابة عقوبة إلاهيه غير أن الفيثاغورية تختصر سلسلة التناسخ هذه من خلال ابتكار لطقوس وشعائر دينية معينة ومن خلال سلوك طريق الزهد والتصوف والتطهر بالتأمل والنظر والعلم الذي يمثل عندهم احسن تنقية روحية. (للمزيد ينظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص85 – 87).

(2) آل ياسين: د. جعفر، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ط3،، مكتبة الفكر العربي، بغداد، 985م، ص 30-33

(3) ينظر: الأهواني، المصدر السابق، ص92

(4) بدوي: عبدالرحمن، ربيع الفكر اليوناني، ج1، سلسلة الفكر اليوناني، القاهرة، 1958، ص108- 112

أن تأكيد الفيثاغوريون على الأهمية الأخلاقية والدينية للرياضيات والموسيقى ناتج من اعتقادهم بأن الدقة والضبط الموجودين فيهما كفيلان بتحقيق النظام والتناسب والانسجام في النفس أي انهما يعدان طبا للنفوس يحقق لها الصحة والحياة، ذلك أن تحقق التناسق والتناسب يعني الصحة والحياة للنفس وبالعكس فقدانه يعني المرض والموت.

وتؤمن الفيثاغورية بثنائية النفس والجسم وان النفس جوهر روحاني وان وجودها في الجسم طارئ كما انها خالدة لا تعتريها الفناء الذي ينال الجسم ومفروض عليها البقاء في الجسم من قبل الإلهة فلا يجوز لها الانتحار فرارا من العدالة الإلهية كما يؤكد فيثاغورس" نحن في هذا العالم غرباء لان الجسم هو مقبرة للروح ومع ذلك فلا يجوز لاحد منا أن يلتمس الانتحار والهروب من السجن لأننا ملك لله فلا يجوز الخروج على أرادته"[1].

وقد عبر الفيثاغوريون عن مبادئهم الدينية والأخلاقية من خلال مجموعة من الوصايا المكتوبة التي تأكد أن الفيثاغورية هي طريق عملي للحياة اكثر من كونها مذهب فلسفيا، وتعد مبادئ الفيثاغورية وتعاليمها مستوحاة من الاورفية ومن شخصية (فيثاغورس) القوية التي اجتذبت حولها الكثير من الاتباع والمريدين، حيث أن سيرة حياته في زهدة وتصوفه وفلسفة النظرية والأخلاقية تشكل دليل عمل الجماعة وكذلك نظام العبادة بما يتضمنه من طقوس وشعائر دينية ابتكرها. فكان لتعاليمه اثرها على الفلسفة فيما بعد، فكانت دعوتهم عالمية، وان الجمعية مستعدة لقبول الأعضاء الجدد من كل مكان ومن كلا الجنسين (النساء والرجال).

وكان سلوكهم الزهد والتصوف وبساطة العيش، اسوه برئيسهم وزعيمهم الروحي فيثاغورس، "الذي يروي عنة انه كان يتغذى على الخبز والعسل والخضر، وتابعه أعضاء جمعيته فكانوا لا يكثرون من الطعام والشراب ولا يكثرون من الضحك والكلام

---

(1) رسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ج1، ص67– 68

وسمح لهم السير حفاة الأقدام ويلبسون الزي الموحد وهو الأبيض، كما انهم التزموا جانب السرية التامة في تعاليمهم، إلى درجة انه ينقل عنهم بأنهم اعدموا احد أعضاء الجمعية لا فشاءه سرا من أسرارها"[1].

3. هيرقليطس[2]: (540– 475 ق. م).

يوصف بأنه شخصية فريدة غريبة وذلك نتيجة سلوكه سلوكا صعب وشاق من طراز فريد جدا، وسلوكه الزهدي هذا يعد انعكاسا وترجمة عملية لما يحمله من مبادئ فلسفية متعالية وفريدة أيضا، فهو يوصف بالتعالي واحتقاره الشديد للعامة، فبالرغم من انه يقول" بان الحكمة الشائعة، الإ انه يرى بأن لا نصيب للعامة فيها، ويرى بأن الحكمة صغر النفس الجافة النارية. ومن أقواله التي تؤكد ذلك (أن النفس الجافة احسن واكثر حكمة) ويقول أيضا (أن المخمور ينبغي أن يقوده غلام صغير، يتبعه مترنحا دون أن يعرف أين يسير لان نفسه رطبة)"[3].

لقد اهتم هيرقليطس بموضوع النفس رغم أن طبيعتها عنده ليست مما يسهل معرفة حدوده الإ انها تمثل جوهرا وقوة ذات أهمية قصوى، ولذلك فهو يطالبنا بمعرفة أغوارها واذا ما فعلنا ذلك سنكتشف أن النفوس منها الرطبة ومنها الجافة. وان كانت الإشارة واضحة هنا إلى ارتباط أنواع النفس عنده بعنصري الماء والنار فليس معنى ذلك أن النفس مركبة من هذه العناصر، فالنفس عنده ذات طبيعة كيفية وان وصفت بانها

---

(1) الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص75 - 76

(2) حكيم من أفسوس، أشهر المدن أيونية، اتجه اتجاهاً كله رمزية وتشبيه وخاصة في كتابه (حول العالم) والذي وصف من خلاله بالفيلسوف الغامض؛ ذلك لأنه لا يفصح عن الفكرة ولا يخفيه ولكنه يشير اليه بشكل غامض، وقد وقف الباحثون قديماً وحديثاً مواقف متباينة تجاه هذا الغموض المبهم الذي يعتري شذرات هذا الرجل (عدد التي يذكرها مؤرخين الفلسفة130شذرة فقط) .

(3) النشار، علي سامي وجماعته، هيرقليطس فيلسوف التغيير، دارة الفكر الفلسفي، ط1، دار المعارف، 1969، ص 76

رطبة أو جافة فلا ينبغي أن نتجاوز الصفة إلى العنصر الملازم لها لان هـذه الـصفات انمـا تـشير إلى الطبـائع الأخلاقية للنفس.

ويتضح ذلك من قول هيرقليطس" إن (سعادة الأنفس أن تصبح رطبة)، وان (النفس الجافـة احكـم وافضل)"[1]. فهو يميز بين النفوس الرطبة والنفوس الجافة ليقيم على أساس ذلك تميزه بين الـنفس الـصالحة التي هي النفس الجافة، فهي (ألاحكم والأفضل)، لأنها الأكثر تقوى بين النفس الوضـيعة التـي هـي الـنفس الرطبة الساعية دوما إلى حياة تفقد فيها النفس التركيز والفهـم والحكمـة، بـل تفقـد القـدرة عـلى التمييـز والحركة في الاتجاه السليم، فحين يشرب الرجل الخمر يقـوده صـبي أمـرد ولا يعـرف أيـن يـضع قدميـه إن جفاف النفس وزهدها هو طريق فضيلتها، إذ ليس من الخير أن يحصل الإنسان على كل ما يرغب، فـالمرض مطية الصحة والسعادة والجوع سبيل الشبع، والتعب طرق الراحة، ولا شك أن كـبح جـماح الـشهوة عـسير لكن إرضاء الشهوة وإشباعها إنما يتم على حساب نقاء الروح وصفاء النفس.

وهذه الروح الفاضلة التي تكشف عنها أقوال هيرقليطس فهو مـن أوائـل اللـذين انتقـدوا في ضـوء هذه المعايير الأخلاقية الزاهدة التقاليد اليونانية المتشبعة بالأسـطورة والخرافـة، انظـر إلى قولـه " يطهـرون أنفسهم بان يلطخوا أنفسهم بالدم كما لو لطخ المرء نفسه بالطين ليغتسل منالطين، ولو شوهد يفعل ذلـك لقيل عنه مجنون "[2]. فهو ينتقد هنا طريقة التطهير الأسطورية التـي كانـت متبعـة بـين المـؤمنين بالديانـة الاورفية من أصحاب الأسرار فقد اعتبرهم يتبعون أسرار غير مقدسة، وقد تحلى هيرقليطس بشجاعة حيـنما انتقد كل هؤلاء وغيرهم قائلا " إن شخصا واحدا عندي أفضل من عشرة آلاف إذا كـان أفـضلهم " [3] إذان مصير الإنسان رهن بأخلاقه.

---

(1) النشار، د. مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص140

(2) النشار، د. مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 141

(3) النشار، د. مصطفى، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي، ص 142

ويتبين هنا أن من يدرك طبيعة النفس جيدا سيعرف انها واحدة داخل الأنسان فاذا كانت أفعالها تختلف حسب رغباتها ومدى إذعانها لهذه الرغبات فان مالت إلى إشباع كل لذة فهي نفس رطبة وسعادتها زائفة، وان استطاعت التحكم في رغباتها الدنيئة وزهدت فيها ومالت نحو العفة فهي نفس جافة وفاضلة وحكيمة.

ويمكن أن يكون هيرقليطس متأثرا بالأداء والأفكار السابقة عليه كلفيثاغورية والأورفية ذلك أن سلوكيته الغريبة في زهده وتصوفه يقترب من شخصية فيثاغورس وارفيوس، كما انه صوفي من نوع فريد، أو كما وصفه النشار " هذا الفيلسوف المظلم المتعالي هذا الكاهن ذو الأصل الملكي هذا الزاهد الذي ترك كل شيء وذهب إلى الجبال يأكل الحشائش "[1].

ولقانون التغير العام الذي جاء به هيرقليطس أذ معان أخلاقية فهو تعبير عن العدالة، فالصراع والنزاع الخالد بين الأضداد هو أبو الأشياء، ويلقي باللائمة على هوميروس في تمنيه زوال الشقاق والصراع بين الإلهة فهو يرى انه لو تحققت هذه الأمنية، لكان الفناء والموت وقانون الصراع هذا تعبير عن التناسق والتناغم والوحدة في الكون، وهذا الصراع يجري في شكل حركة جدلية صاعدة. والأخرى هابطة. الأولى باتجاه الخلود أي التحول إلى النار، والثانية باتجاه الفناء وهو العودة إلى الماء[2].

بعد أن بينا أن مبادئ هيرقليطس وفلسفته في التغيير ذات معان أخلاقية لما تنطوي عليه من تعابير إنسانية مثل النزاع والصراع والعدالة واعتباره الصراع بالأشياء. نلاحظ لهيرقليطس آراء في النفس وحقيقتها اقرب إلى التصوف لأنه يقصد بالنفس قبس من النار الإلهية الأكثر كمالا وسموا والنفس الحكيمة هي التي تكون اكثر حفافا ونارية. ويقول هيرقليطس" بخلود النفس لكنه ليس خلودا فرديا وأنما خلود كلي لان النفس بعد الموت عندما تترك الجسد فأنها تعود إلى النار الإلهية الخالدة لان كل شيء في الوجود

---

(1) النشار، هيرقليطس فيلسوف التغيير، ص5

(2) ينظر: الأهواني، فجر الفلسفة اليونانية، ص120

ينتهي إلى النار وكفاح النفس في صمودها نحو الجفاف والنارية هو السبب في خلودها أما اذا استسلمت للفناء والتحلل فأنها تنزل هابطة لتكون اكثر رطوبة وان النفس تستمد خلودها من قانون التغيير العام (اللوغوس) أو الإلهة لأنها جزء منه "[1].

وله آراء في الألوهية ينتقد فيها هوميروس هزيود على تلك الصورة المشينة التي يصورون بها الإلهة . وفي نظرة هيرقليطس إلى الدين والألوهية تجسيد للروح اليونانية التي توحد الطبيعة والألوهية وتعد الألوهية مبثوثة في كل مكان كما انه يقرر أن بإمكان الأنسان الذي يسمو في مدارج الكمال والتطهر الروحي. أن يصل إلى درجة الاتحاد بالإله.

4. ديمقريطس[2]: (470- 361 ق. م).

يعتبر ديمقريطس مبدا الضرورة والحتمية والكامن في الأشياء نفسها وليس مفروضا من الخارج ويفترض مبادى امباذوقليس في المحبة والكراهية ويرفض عقل أنكساغوراس باعتباره مدبرا للكون ويرفض الآراء الدينية التي تنادى بالغائية فالكون عنده لم يكن موجودا وفقا لخطة مرسومة ومفروضة من الخارج انما بخلق ناتج عن تلك الحتمية الطبيعية الآلية المحضة التي توجد داخل الأشياء[3]. ومذهب ديمقريطس المادي القائم على " الآلية الطبيعية الناتجة عن حركة تصادم الذرات يعود إلى أفكار الحادية زعزعت الديانة اليونانية. فاذا كانت القوانين تنبع من داخل الأشياء ذاتها فلا حاجة للغاية الإلهية وقد

---

(1) النشار، هيرقليطس فيلسوف التغيير، ص82

(2) ولد في اليونان ويعد اهم من نظر إلى النظرية الذرية، ثم احكم ديمقريطس احكم هذه النظرية وكتب إلى جانب هذه النظرية أعمال كثيرة في علم الكون وفي الإدراك الحسي وعلم الحياة والموسيقى، وقد دعم دراساته هذه بالتجربة، وطور المذهب الأخلاقي القائم على العقل وهدفه منها هو السعادة للعقل من اجل التحرر من الخوف والقلق (للاستزادة ينظر: فؤاد كامل، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص72) .

(3) ينظر: النشار، علي سامي وجماعته، ديمقريطس فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط1، الإسكندرية، 1972، ص 19

صرح ديمقريطس نفسه بهذه الأفكار الإلحادية عندما ارجع فكرة الألوهية إلى الخوف من الظواهر الطبيعية العتيقة التي تنخلع لها قلوب البشر كالزلزال والمذنبات والشهب "[1].

وكل شيء عنده يتألف من ذرات بما في ذلك النفس الإنسانية لكنها تمتاز عن بقية الذرات بالطاقة والخفة والصفاء فهي مستديرة ناعمة كما انها تمثل اشرف جزء في الجسم لأنها ذات طبيعة الهيه شفافة وقدسية وكل شيء حي عنده فيه عقلي أو نفسي لان النفس عبارة عن ذرات نارية خفيفة تنتشر في كل أنحاء الجسم وهي غير خالدة لان ذراتها تتبعثر بعد الموت من جهة آخرى فانه يرفض مبدأ الصدفة باعتباره مبدأ فاسد يهدم الأخلاق.ويرى النشار" بأن الأخلاق عند ديمقريطس من خلال حرية الأنسان في فعل ما يريد"[2].

على الرغم من مذهبه المادي وأفكاره الإلحادية زعزعت الديانة اليونانية القديمة ومهدت لظهور السفسطائية الإ انه تكلم في الأخلاق وفي الفضيلة وخاصة فيما يتعلق بضبط النفس والاعتدال ويرفض الأفراط في الرغبات ويؤكد على الاكتفاء بالقليل لان من يضبط نفسه يكون حاصلا على الصحة فلا يحتاج إلى طلبها بالتوسل والدعاء إلى الآلهة. وانه يرى بان العفة تكتسب بالتعلم والممارسة العملية بالتعب والمشقة وتحمل الصعاب اكثر مما هو بالطبع. وله كلام عن الحكمة حيث يشبهها بفن الطب الذي يشفي الجسم والحكمة تشفي النفس وانها تكتسب بالتعلم والمران أيضا ويتكلم عن الشجاعة باعتبارها تساعد على تحمل الصعاب والشجاعة ليست طبيعية وأنما نفسية وليس الشجاع من يقهر أعداءه فقط وأنما الشجاع هو الذي يقهر رغباته ويضبط نفسه أيضا أما العدالة عنده فهي فضيلة الفرد في فعل ما يجب فعله وترك ما يجب تركه ويؤكد على ضرورة توفر القصد والنية لان العدالة ليست في الابتعاد عن اللاعدالة انما هي عدم الرغبة فيها وفي الوقت الذي يؤكد على التسامح فانه يشدد على ضرورة انزال العقوبة بالمذنبين وردعهم لان ذلك هو العدالة ذاتها[3].

---

(1) احمد أمين، زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، ص8

(2) النشار وجماعته، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص106

(3) لمزيد يراجع: النشار وجماعته، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص117 – 119 – 123

ويؤكد ديمقريطس على ضرورة احترام الذات وعدم الإساءة اليها لان في ذلك تكمن سعادتها وهذا لا يعني انه يدعو الجري وراء اللذة بل العكس من ذلك. فهو يرى " أن السعادة لا تكون في امتلاك القصور المشيدة والضياع الواسعة. انما السعادة تكمن في داخل النفس فكلما كانت اكثر هدوء وسكينة زاد نعيمها وسعادتها وكلما كانت حاجات النفس قليلة وعيشها بسيط فهذا هو اعتدال المؤدي إلى السعادة لان ديمقريطس يكره العنف والقوة وكل ما يتعلق بها من أنواع اللذة ويكره حتى الاتصال الجنسي لأنه يعبر عن طغيان اللذة"[1].

ويقرر أيضا أن السعادة مطلب الجميع وليس الفضل في بلوغها الإ نتيجة الجهل لان الفشل مصاحب للجهل بما هو افضل وبذلك يقترب من سقراط الذي كان يجزم بأن الشر لا يأتي الإ عن جهل ويستحيل على العالم أن يكون شريرا فديمقريطس يجعل العلم أساس السعادة والجهل يجلب الشقاء.

وعلى صعيد اللذائذ الروحية الهادئة الإ انها تورث السعادة تستقر في التوافق والانسجام الذي يؤدي إلى الطمأنينة والراحة النفسية كما انه يرفض أن تكون المعرفة الحسية خالصة وان كان يفسر الإحساس بالاستناد إلى حركة الذرات واتصالها وتلامسها للحواس. ثم يضيف أن من يختار اللذائذ الروحية فأنه يختار ما هو الهي فلا يخشى الموت فالإلهة لا تضر بقدر ما تكون نافعة ومن يختار هذا النوع من اللذائذ يكون سعيدا في شيخوخته.[2]

---

(1) النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، دار المعارف بمصر، ط1، 1964، ص186

(2) ينظر: النشار، ديمقريطس فيلسوف الذرة، ص125

الفصل الثاني

النظرية الأخلاقية بين النسبية السفسطائية

والحقيقة المطلقة عند سقراط

المبحث الأول: الأخلاق النسبية عند المدرسة السفسطائية

أولا: معنى السفسطائية

ثانيا: نشوء السفسطائية

ثالثا: اهم شخصياتهم

رابعا: آرائهم في الأخلاق النسبية

خامسا: الأخلاق بين قوانين الطبيعة وأحكام الدين

سادسا: الأخلاق بين الفضيلة ومفهوم السعادة

المبحث الثاني: النظرية الأخلاقية والحقيقة المطلقة في فلسفة سقراط0

أولا: المعرفة أساس الحكمة

ثانيا: أساس السعادة تحرير الأنسان

ثالثا: التربية أساس الفضيلة

رابعا: الزهد أساس الخير

خامسا: الجمال الإلهي أساس الأخلاق المطلقة

سادسا: إيجابيات فلسفة سقراط الأخلاقية

المبحث الأول

الأخلاق النسبية عند المدرسة السفسطائية

ظهرت النزعة السفسطائية بعد انتهاء الحرب التي دارت بين الفرس واليونـانيين في القـرن الخـامس قبل الميلاد، وقد ادعى البعض أن السفسطائية نشأة وظهرت ونمـت وترعرعـت في زمـن الخـصب الفلـسفي وتقديس اليونانيين للفلسفة والفلاسفة، " إذ كـانوا يعتـبرون الفلاسـفة أشخاصـا فـوق البـشر آنـذاك بـرزت السفسطائية كرد فعل على تقديس اليونانيين للفلـسفة والفلاسـفة، فحـاول بعـض السفـسطائيين أن يثبتـوا للناس كذب الفلاسفة ودجلهم وجهلهم، وخلوا الفلسفة من أية فائدة تذكر لأنها لغوا وكلام لا فائـدة منـه. وقد دعموا دعواهم بالبراهين، إذ أنكر بعض السفسطائيين العلوم الأولية، فضلا عن الحسيه كعلـم الأنـسان بوجوده، فهؤلاء السفسطائيين يوصفون بفساد الذهن وسوء المزاج، لكثرة ما يتحـيرون في النظريـات، وسـلم بعض السفسطائيين بالضروريات الأولية لكنهم زعموا أن الأدلة متكافئة في النظريات".(1)

ومن محاسن السفسطة أنها غير" منافقـة، فهـي تـؤمن بالحقيقـة النـسبية قـولا وفعـلا والواقـع أن السفسطة كانت فلسفه ذات أهميه اجتماعيه لا يستهان بها ومن سوء حظها وحظ البـشرية، انهـا غلبـت أو قتلت في مهدها فأصبحت محتقرة والمغلوب محتقر دائما".(2)

أن السفسطة لم تكن خاليه من العيوب على أي حال. ولكن هذه العيوب يجب أن لا تبعدنا عن رؤية محاسنها ومن محاسـن السفـسطة انهـا كانـت تنتقـد عبـادة الأوثـان التـي كانـت تزخـر بهـا ديانـة الإغريـق القـدماء، ولهـذا الأمـر كـان يفـيض أعـدائها ولقـد هـاجم السفسطائيين الهه الإغريق وشككوا في وجودهـا واخـذ رجـال الـدين عنـد ذلـك يتظـاهرون

---

(1) فضل اللـه، د. هادي، السفسطائية بين الوجودية والبرجماتية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 2008م، ص35

(2) الوردي، د. علي، مهزلة العقل البشري، دار مكتبة دجلة والفرات- بيروت- لبنان، ط1 2009، ص 193

أمام الناس بانهم حماة التراث المجيد والمدافعون عن عقائد الإباء والأجداد وانهم دعاة الحقيقة والحق فهب السفسطائيون في وجوههم قائلين: ماهي الحقيقة ؟أن الأنسان هو مقياس الحقيقة: ولست أرى مبدا إصلاحيا أروع من هذا المبدأ السفسطائي العظيم، وكإنو فقراء يحترفون التعليم لكل من يدفع لهم اجراً والسفسطة ذات منطق ديمقراطي، وقد وصفها الدكتور الوردي بأنها "منطق العمال والعبيد فهو منطق يجري مع الحياة ويفهم تيارها الدافق, ويحارب منطق البرج العاجي الذي اعتنقه المترفون وأصحاب العبيد".[1]

أولا: معنى السفسطائية.

ذكر لالاند أنها " جملة مذاهب أو بكلام أدق موقف عقلي مشترك بين كبار السفسطائيين الإغريق (بروتاغوراس, غورغياس, بروديكوس, هيبياس, الخ) وهي أسم مشترك يقال على الفلسفة الاستدلالية اللفظية, تفتقر إلى المتانة والجدية " [2]

ويبين مصطفى حسيبة أن " الأصل اللغوي اليوناني للفظة Sophia نجدها تدل على " الحكمة " و"المعرفة " وبالتالي يكون السفسطائي sophists هو الحكيم المنتسب للسفسطة, غير أن حكمة السفسطائي كانت دائما محط اعتراض من طرف الفلاسفة (الفيلسوف هو محب الحكمة: فيليا + صوفيا) الذين كانوا يؤكدون أن السفسطائي هو مجرد مدع للحكمة ومتشبه بالفيلسوف دون أن يكون فيلسوف بالفعل, لأن الفيلسوف الحقيقي هو الناظر في حقيقة الوجود نظرا شموليا غايته الإحاطة بمبادئه الأولى كما هي فعلاً, وهذا ما يفتقده السفسطائي كليا " [3]

وفي الموسوعة الفلسفية المختصرة " كان السفسطائيون هم أولئك الرجال الذين قدموا هذا التعليم العالي, فكانوا أساتذة جامعيين متجولين يتنقلون من بلد إلى بلد يلقون

(1) الوردي، د. علي، مهزلة العقل البشري، ص 206

(2) لالاند, أندريه, موسوعة لالاند الفلسفية, عويدات- بيروت, ج3, ط2, 2001م, ص1316

(3) حسيبة, مصطفى, المعجم الفلسفي, دار أسامة- الأردن, ط1, 2009م, ص259

سلسلة من المحاضرات وبخاصة في الخطابة وفن النجاح في الحياة, مقابل أجور يتقاضونها من طلابهم" [1] وبهذا المعنى نلاحظ لم تكن لفظة سفسطائي في الأصل من ألفاظ التحقير بأي معنى من المعاني, وأنما كانت تعنى شيئا يشبه ما تعنيه كلمة (الأستاذ). ولم يكن السفسطائي معنيا بالفلسفة بصفة خاصة.

والواقع أن التعليم قبل السفسطائيين كان قاصراً على الموسيقى والدراما, والفنون السبعة عموماً, والرياضة. وفي القرن الخامس قبل الميلاد ظهرت الحاجة لنوع آخر من التعليم مساوي للتعليم الثانوي. وكان بديهياً أن يضطلع به معلمون من طراز خاص يتقاضون عليه أجوراً. وكانت الحياة المدنية قد زادت تعقيداً وكثرت مشاكلها, وذاع نوع من الجدل القضائي والسياسي أمام المحاكم والمجالس الشعبية اقتضى التضلع في الخطابة والبلاغة وأساليب الجدل. وكان السفسطائي هو المعلم, أو الأستاذ كما نقول اليوم, الذي يمكن أن يتلقى الشباب على يدية هذه الفنون, واتهم بإفساد الشباب لأنهم كانوا يعلمهم الاعتماد على العقل ويحثوهم على مناقشة كل شيء, حتى الأخلاق والدين.

ويعرف أفلاطون السفسطائي بعدة تعاريف منها " صيد الشبان الأثرياء الوجهاء, لابد أن يطبق عليه اسم فن السفسطة " [2] أي صائد الشبان الأغنياء، وأيضا بأنه تاجر " ونقول: إنه ضرب من فن الاقتناء, وفن التبادل, وفن التسوق, وفن الإتجار وفن المتاجرة بالأرواح, وفن بيع الخطب والمعارف المتعلقة بالفضيلة" [3].

ثانيا: نشوء السفسطائية.

بالرغم من عناية الفيثاغوريون بالأخلاق والإيلين بالمبادئ العقلية والجدل, الإ إن

---

(1) j, O, URMSON, الموسوعة الفلسفية المختصرة, ترجمة فؤاد كامل وآخرون, مكتبة الأنجلو المصرية- القاهرة, ط1, 1963م, ص191

(2) أفلاطون, السفسطائي, ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة, منشورات الهيئة العامة السورية - دمشق, ط1, ص 2014م, ص77

(3) أفلاطون، المصدر سابق, ص80

الفكر اليوناني كان في هذا الدور الأول متجهاً نحو العالم الخارجي مستغرقاً فيه. أما العالم الداخلي الذي هو مصدر الأخلاق وموطنها, والعقل الذي هو مصدر المعرفة ومستقرها, فلم يعن بهما بالذات. ولكنه لم يلبث طويلاً حتى طرأت عليه أحوال ساقته إلى الاشتغال بهذه الناحية من الفلسفة, فبذل فيها نشاطاً عظيماً وذهب في مسائلها كل مذهب, فكانت النتيجة وضع قواعد المنطق والفلسفة الخلقية والسياسية. بعد انتصار أثينا على الدولة الفارسية وبذلك حفظت لليونان استقلالهم وعقليتهم مما أعطا هذا النصر دافع إلى مثقفين اليونان- أثينا- لاستكمال أسباب الحضارة بهمم جديدة.

ونبغ فيهم العلماء والشعراء والفنانون والمؤرخون والأطباء والصناع, وقويت الديموقراطية في جميع المدن ," وتعاظم التنافس بين الأفراد, فزادت أسباب النزاع أمام المحاكم الشعبية, وشاع الجدل القضائي والسياسي, فنشأت من هاتين الناحيتين الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب المحاجة واستمالة الجمهور, ووجد فريق من المثقفين المجال واسعاً لاستغلال مواهبهم فانقلبوا معلمي بيان, وهؤلاء هم السفسطائيون ملأوا النصف الثاني من القرن الخامس"[(1)]

لذلك يختلف السفسطائيون عن الفلاسفة الطبيعيين من ناحية الموضوع والمنهج والغاية.اهتم السفسطائيون بدراسة الإنسان وحضارته التي أبدعها من (دين ولغة وفن وشعر وأخلاق وسياسة) بخلاف الفلاسفة الطبيعيون الذين تركز اهتمامهم على محاولة تفسير حقيقة الوجود أو العالم الخارجي, فكان هدفهم هو البحث عن الحقيقة والمعرفة, ومن ثم كان بحثهم نظرياً خالصا, مقابل ذلك كانت غاية السفسطائيين عملية نفعية ومن ثم اتجهوا بعنايتهم إلى الحياة العملية دون الفلسفة النظرية التي تهدف إلى البحث عن الحقيقة الخالدة وانصرفوا إلى تدريب الشبان لنيل مجد الحياة السياسية " وذلك نظير أجور كانوا يتقاضوها على هذا التعليم, وقد حققوا غاياتهم تلك عن طريق تعليم الشباب وذلك بألقاء المحاضرات العامة التعليمية بطريقة مبسطة وشعبية ووسيلتهم في ذلك

(1) كرم, يوسف, تاريخ الفلسفة اليونانية, مطبعة لجنة التأليف والترجمة – مصر, 1939م, ص58

الإعلان عن برامج تعليمية متكاملة إلى جانب بعض البرامج الخاصة والمحاضرات في الرياضيات والقراءة والحساب والكتابة وبعض القراءات الأخرى في الشعر والموسيقى"[1].

ومن جانب آخر يتبلور لدينا سؤال, وهو هل كان السفسطائيون أصحاب مذهب فلسفي؟ يذكر وولتر ستيس جوابا لذلك بأنهم " لم يكونوا مدرسة للفلاسفة. لا يمكن مقارنتهم مثلاً- بالفيثاغوريين أو الإيلين- كما هو الحال في أية مدرسة، أي مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعاً, ولا نجد أياً منهم قد شيد مذهباً للفكر. ليس لديهم شيء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية المفككة, كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط أحدهم بالآخرين كما نفهم الوضع بالنسبة للأعضاء في المدرسة الواحدة. لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة وعلى هذا النحو كانوا متناثرين في جميع أنحاء اليونان وكانوا يتغذون بالمنافسات المهنية ولقد كانوا أساتذة ومربين محترفين"[2]

وقد " أحدث انتشار آراء السفسطائيين في الدويلات اليونانية, بما فيها أثينا, ردود فعل قوية, لا من جانب الماديين فحسب, بل ومن جانب المثاليين أيضا"[3]، ويرى أميل برهييه أنه توجد سمتان بارزتان أتصف بها السفسطائيون " فهم من جهة أولى تقنيون يتباهون بمعرفة جميع الفنون والصنائع النافعة للإنسان وبقدرتهم على تعليمها, ومن الجهة الثانية طوال الباع في علم البيان وفن الخطابة, ويعلمون الدارسين عليهم كيف يستحوذون على سامع ويفوزون بعطفه" [4]

---

(1) عطيتو, حربي عباس, الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية, دار المعرفة الجماعية- الإسكندرية, 1999م, ص230

(2) ستيس, وولتر, تاريخ الفلسفة اليونانية, مجد المؤسسة الجامعية - بيروت, ط2, 2005م, ص78

(3) جماعة من الأساتذة السوفييت, موجز تاريخ الفلسفة, ترجمة إبراهيم سلوم, دار الجماهير الشعبية- دمشق, 1979م, ص85

(4) برهييه, أميل, تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية), ترجمة جورج طرابيشي, دار الطليعة- بيروت, ج1, ط1, 1982م, ص107

ثالثا: أهم شخصياتهم

1- جورجياس (480– 375 ق.م)

ولد جورجياس في (ليونتيوم) من أعمال صقلية, وأخذ العلم والفلسفة عن امباذوقليس واشتغل بالطبيعيات مثله, وعني باللغة والبيان, فكان أفصح أهل زمانه وأبلغهم, قدم أثينا فاستولى على لباب أهلها ببلاغته, وبعد أن وضع جورجياس آراءه هجر الفلسفة واتجه إلى السفسطائيين يعلم الجدل مثلهم, يخطب في الناس مبينا لهم كيف أن جميع الفضائل وكذلك سائر الموجودات نسبية وغير مطلقة. وقد صرف النظر عن الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة, وقنع بمعرفة الاحتمالات النظرية, وعرف عنه أنه سمى الجدل فن السيطرة والإغواء والاستمالة, ويقال عنه أيضا أنه كان أول من اكتشف أثر الإيحاء بالخير أو الشر في نفس أي شاب, ولذلك فقد أقام منهجه في الاستمالة والإقناع على أساس من الإيحاء.[1]

ويذكر المؤرخون حينما استمع إلى جدل زينون شك في مقولات العلم وفي مقولات الوجود على الإطلاق لذلك رد على زينون من خلال تأليف كتاب عنوانه " اللاوجود أو الطبيعة " ضمن ثلاث قضايا رئيسية:

1- لا يوجد شيء على الإطلاق.

2- وحتى إذا وجد أي شيء فلا يمكن معرفته.

3- وحتى إذا عرف الشيء فلا يمكن إيصال هذه المعرفة إلى الآخرين لأنها معرفة نسبية, لأن النسبة وهي وسيلة إيصال هذه المعرفة ليست مطلقة إذ اللفظ الواحد يحتمل عدة معان, مما يجعل من السهل التلاعب بالألفاظ. ويبدو من هذا أن

---

(1) للمزيد ينظر: بخيت, محمد حسن, الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس, عالم الكتب الحديث – الأردن, ط1, 2015م, ص88

جورجياس كان يريد أن يوقع الفلسفة الإيلية في تناقض عن طريق أسلوبها في الجدل.[1]

2- بروتاغوراس (485– 411 ق. م)

سفسطائي يوناني قطن في أثينا مدة طويلة من الزمن فتعرف ببيرقليس وسقراط " ويحكى أنه زار سيسيليا وإيطاليا وشرع قوانين لمدينة ثوريوم وقطف شهرة وثروة عظيمتين وأكد بروتاغوراس أن كل معارفنا تنبثق من الإحساس وهذا الإحساس نسبي يتغير مع الأفراد "[2]، وأيضا هو القائل بأن " الإنسان مقياس الأشياء جميعا, ذلك لأنه هو الذي يحكم على الموجودات بأنها موجودة, وعلى غير الموجود منها بأنه غير موجود, وإذا فصلنا هذا القول بروتاغوراس"[3]. وجدنا أنه يتضمن دعوى خطيرة إذ أنه ينقل مشكلة المعرفة من الموضوع إلى الذات العارفة, وذلك بعد أن كان قدماء الفلاسفة من الطبيعيين يتكلمون عن موضوع خارجي وعن وجود طبيعي أي عالم خارجي على وجه العموم, لا عن موضوع ماثل أمام الذهن أو عن ذهن يدرك موضوعا, وإذن فلم يتيسر لهم أن يعاودا النظر في وضوح إلى الأداة الإنسانية التي ندرك بها العالم الخارجي.

لقد أقام الفلاسفة اليونانيون الأول تفرقة واضحة بين الحس والفكر, بين الإدراك الحسي والعقل وآمنوا أن الحقيقة إنما يكتشفها العقل لا الحواس. ولقد كان الأيلين هم أول من أكد هذه التفرقة فالحقيقة القصوى للأشياء كما يقولون هي الوجود المحض الذي لا يعرف الإ بالعقل والحواس هي التي تغزلنا بمظهر الصيرورة. ولقد أكد هيرقليطس أن الحقيقة التي هي بالنسبة له قانون الصيرورة معروفة بالفكر وأن الحواس هي التي تغزلنا

(1) ينظر: أبو ريان, محمد على, تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون, دار الوفاء- الإسكندرية, ط5, 2007م, ص97

(2) ألفا, روني إيلي, موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب, دار الكتب العلمية - بيروت, ج1, ط1, 1992م, ص228

(3) أبو ريان, محمد على, تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون, ص94

بمظهر الدوام. وحتى ديمقريطس آمن بأن الوجود الحق أي الذرات المادية هي من الصغر لدرجة أن الحواس لا تستطيع أن تدركها وأن العقل وحده هو الذي يعي وجودها.

وجاءت تعاليم بروتاغوراس "على أساسا إنكار هذه التفرقة والتشويش عليها... وهذه التفرقة هي عينها التي يرفضها بروتاغوراس من الناحية العملية. وهو لا يقصد بالإنسان البشرية على الأطلاق, بل يقصد الإنسان الفرد. وهو يقصد بمعيار جميع الأشياء مقياس حقيقة الأشياء كلها, أن كل أنسان فرد مقياس ما هو حقيقي بالنسبة له, وليست هناك حقيقة سوى إحساسات وانطباعات كل أنسان"[1]. وقد ذكر أفلاطون في محاورة (ثياتيتوس) قول بروتاغوراس (الإنسان مقياس الأشياء) وناقشه وبين خوائه.[2]

3- بروديقوس (465- 399 ق. م)

سفسطائي يوناني كان في الأرجح من تلاميذ بروتاغوراس, وافتتح مدرسة في أثينا, وتقاضى غاليًا على دروسه, وأولى اهتماماً خاصاً للمترادفات وللدقة اللغوية. يقال إن أرسطو حضر دروسه. وقد أخذ عنه على كل حال أسطورة هرقل الذي كان يتردد بين الرذيلة والفضيلة ويروى أيضا أن بروديقوس اتهم بالإلحاد وبإفساد الشبيبة, فأجبر على تجرع السم, تماماً مثل سقراط[3].

وله نظرية جديدة في أصل الدين, وهذه النظرية هي مصدر بعض النظريات والآراء المعاصرة التي تفسر نشأة الدين وتطوره, فهو يقول " ظهرت المرحلة الأولى كان الناس يعبدون فيها الأشياء التي يرون فيها منفعة لهم, فقد عبدوا. مثلا الشمس والقمر والكواكب والبحار, وكذلك الثمار والحيوانات وتتبع هذه المرحلة مرحلة ثانية هي تطور

---

(1) ستيس, وولتر, تاريخ الفلسفة اليونانية, ص 81

(2) ينظر, أفلاطون, محاورتا ثياتيتوس وفايدروس أو عن العلم والجمال, ترجمة أميرة حلمي, دار التنوير- بيروت, ط1, 2014م, ص39

(3) ينظر: طرابيشي, جورج, معجم الفلاسفة, دار الطليعة - بيروت, ط3, 2006م, ص172

للمرحلة الأولى ولا تخرج عن كونها مرحلة طبيعية, فالآلهة هنا أيضا هم مصادر الثروة الزراعية والمعدنية, وذلك كالإله ديونيسيوس إله الخمر" (1)

رابعا: آرائهم في الأخلاق النسبية

كان السفسطائيون معلمي فضيلة، إلا انها فضيلة إعداد المواطن لأن يكون فاعلا في بيته ومجتمعه ووسيلته للنجاح في الحياة العملية دون اهتمام للجانب الأخلاقي، أن المتبقيات من أفكارهم لا تحمل ما تشير إلى اهتمامهم في هذا الجانب واذا ما وجد فأن غرضه لا يتعدى الهدف العام لتعليمهم وهو الانتصار اللفظي على الخصم. وواقع الأمران هناك القليل من الأدلة التي تأكد اشتغال السفسطائيين في أخلاقيات عملية، لكن مع ذلك نلاحظ أفلاطون وأرسطو قد تعاملا مع الجيل القديم من السفسطائيين بتقدير أخلاقي عالي ولم ينسبا إلى أي منهم نظريات لا أخلاقية فليس هناك أحد من السفسطائيين قام أو طلب من تلاميذه القيام بعمل لا أخلاقي ألا أن أفلاطون لم يتوان عن نقدهم باعتبارهم لا يترددون في تعليم مبدأ الأنانية وحب الذات، بل وتحميلهم مسؤولية الانهيار الأخلاقي الذي ظهر في المجتمع الأثيني آنذاك وسبب الاتهام بالفساد الأخلاقي هو النتيجة المنطقية لأفكارهم التي يمكن يجازها بالشكل التالي:(2)

أولا: أن شكهم الذي رفعوه ضد إمكانية الحصول على الحقيقة كان يعني إسقاط الدعامة النهائية التي تقوم عليها مصداقية القواعد الأخلاقية.

ثانيا: موقفهم من القانون واعتباره صناعة إنسانية يعني إسقاط الرادع الداخلي الذي يدفع الأفراد للتمسك به.

ثالثا: موقفهم من الآلهة ينزع التقديس عنها وعن الأعراف والتقاليد الأخلاقية السائدة جانبها القدسي ولا شك أن التساؤل عن الدين كان يعني التساؤل عن جميع القوانين المستقرة الثابتة للمجتمع.

---

(1) أبو ريان, محمد على, تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون, ص96

(2) النجم، د. محمد حسين، السفسطائية في الفكر اليوناني، بيت الحكمة، بغداد، 2008م، ص 272.

وقد قادت نظرياتهم إلى:[1]

1 هدم موضوعية القيم.

2 ظهور النسبية المطلقة في مجال الأخلاق واختفاء المعيار الموضوعي للخير بشكل تام.

3 هدم التفرقة بين الخير والشر.

ولقد ذهب السفسطائيون في المجال الأخلاقي إلى ما ذهبوا إليه في المجال الفلسفي فقالوا بأن الأخلاق لا تعدوا الاعتبارات الشخصية والخاصة فالخير على رأيهم هو ما يريد أن يفعله الإنسان والشر هو ما لا يريد الأنسان أن يفعله، فالأخلاق نسبية متغيرة من وجهة نظر الفرد والجماعة كما أنها تتغير من وقت لأخر ومن جيل إلى جيل أخر فما يكون أخلاقيا في وقت ما ومن منظور جيل معين بعينه قد لا يكون كذلك في وقت أخر وعند جيل أخر.[2]

خامسا: الأخلاق بين قوانين الطبيعة وأحكام الدين.

لقد اقر السفسطائيين بوجود قانونا طبيعيا يسود كافة مجالات الحياة الإنسانية وفي رأي هؤلاء أن القوانين الوضعية التي مرجعها الاتفاق الإنساني تعسفية غير عادلة ذلك "لأنها كثيرا ما تتعارض مع قوانين الطبيعة ومن ثم فقد انتهوا إلى أن القوانين هي قيود على الطبيعة ولا تتفق مع الغرائز الإنسانية بل هي اقرب إلى الأغلال التي تقيد حرية الفرد القوي وعلى العموم فقد كانوا في نزعتهم الطبيعية هذه اقرب ما يكونون إلى دعوة جان جاك روسو في القرن الثامن عشر من العودة إلى الطبيعة ومن نقد للمجتمع الذي يفسد الطبيعة الفطرية لدى الأنسان هو مصدر كل الرذائل والنقائض".[3]

---

(1) النجم، د. محمد حسين، السفسطائية في الفكر اليوناني، ص 277.

(2) ينظر، فضل الله، د. هادي، السفسطائية بين الوجودية والبرجماتية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2008، ص 111.

(3) مطر، د. أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، ط 1974، ص 128.

وقد اكد بعض السفسطائيين ومنهم انطيفون[1] السفسطائي بوجود تعارض بين العدالة الطبيعية وعدالة القوانين الوضعية، من قبيل ذلك القانون حينما يرغم الأنسان على قول الحقيقة أمام المحاكم يجبرنا في كثير من الأحيان على ألحاق الأذى بمن لم يلحق الأذى بهم، أي على مخالفة أول مبادئ العدالة كذلك يرى انطيفون أن طابع القوانين الاصطلاحي أو العرفي هذا تفوقا، وقد خلد أفلاطون في شخص قليقلس في محاورة جورجياس الفساد السياسي والانحلال الخلقي لشخص مثل قليقلس كان يرى في السلطة مجرد وسيلة لإشباع شهواته وتحقيق مطامعه وتلك نتيجة التي أفضى أليها تعليم جورجياس له فن الفصاحة والخطابة.[2]

وبرتاغوراس يرى أن الطبيعة لم تزود الأنسان بشيء وان الفنون التي يملكها يستطيع من خلالها يسيطر على الطبيعة، وكذلك صار الأنسان عند بروتاغوراس هو محور الوجود وعنه تصدر كل القيم بل أن كل شيء موجود هو نسبي الإ الأنسان، قال بروتاغوراس "الأنسان هو مقياس وجود كل شيء ".[3]

---

(1) فيلسوف سفسطائي ورياضي يوناني من القرن الخامس ق.م، حاول حل مسالة تربيع الدائرة وفي السياسة والأخلاق قال مع سائر السفسطائيين، بان القانون اختراع بشري وأكد على الطابع الاصطناعي للعدالة القانونية مقابل العدالة الطبيعية، يمثل انطيفون صنفا أخر يختلف عن السابقين ويساعدنا على تبين أن السفسطائيين أنواع مختلفة، لقد احترف الخطابة وكان زعيما لمدرسة خطابية أشهر تلامذتها "ثوكيديديس" وقد وصلنا من خطبه خمسة عشر أعدت كلها لكي يلقيها غيره أو للتمرين، وكان إلى جانب ذلك من رجال السياسة واشترك في حكومة الأربعمائة سنة 411، واعدم بعد سقوط وألف كتيبا صغيرا يدعى "فن تفادي الكأبة "وهو أول كتاب من هذا النوع من الكتب النفسية، وقد كان لانطيفون مريدون عديدون في جميع البلدان والعصور نكتفي بان نذكر منهم "يوثيثيوس "ويوشع ليبرمان، وساعد على فهم الجو الفكري السائد في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م (للمزيد ينظر: سارتون، جورج، تاريخ العلم ج 2، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، ط3، أكتوبر 1978م، ص 65 ومابعدها).

(2) ينظر: بريهة، د. أميل، تاريخ الفلسفة، مصدر سابق، ص 111.

(3) مطر، د. أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص 29

واتخذ السفسطائيون من مقولة بروتاغوراس (الإنسان مقياس الأشياء) مبدأ لهم ومن خلاله يظهر رأيهم الأخلاقي وقد تبنى السفسطائيون هذا الرأي لبروتاغوراس وعبر عنه بأشكال مختلفة ؛ فها هو تراسيماخواس أحد السفسطائيين الذين اهتموا ببحث مفهوم العدالة[1]" يحدد معناها بقوله (أنها هي تحقيق مصلحة الأقوى) ومن ثم فهي تسير دائما مع ما يراه الحاكم ففي كل دولة تضع الحكومة القوانين لصالحها؛ فالديمقراطية تضع قوانين ديمقراطية والملكية تجعلها ملكية. وهكذا الحال في الأنواع الأخرى, وبعد سن هذه القوانين تعلن الحكومات أن ما هو مشروع عادل بالنسبة إلى رعاياها انما هو ما فيه صالحها هي ذاتها. وتعاقب من يخالف ذلك على أنه خارج عن القانون والعدالة"[2].

وأيضا "أكد جلوكون نفس هذا المعنى ولكن بصورة مختلفة حينما أوضح في تعريفه للعدالة من خلال حكاية (خاتم جرجس الذهبي), أوضح أن (أفعال العادل مماثلة لأفعال الظالم) وأن كل إنسان لا يفعل إلا ما فيه منفعته ومصلحته الشخصية حتى أولئك الذين يمارسون العدالة يفعلون ذلك مكرهين, ولأنهم عاجزين عن أن يقترفوا الظلم"[3].

---

(1) أهم ما يشغلنا اليوم كمجتمعات وشعوب هو كيف نحقق العدالة الاجتماعية، كون العدالة الاجتماعية هي هدف الأفراد والدول، وهي محور الجدل القائم بينهم وتفهم العدالة على أساس ما فهمه السفسطائيين القدماء، وكان أفلاطون يرى بان العدل عبارة عن فكرة مجردة يمكن الوصول أليها عن طريق التفكير السليم، أما السفسطائيون فكانوا على العكس من ذلك يرون العدل من صنع التاريخ ونتيجة من نتائج التفاعل الاجتماعي، وذهب السفسطائيون إلى أن الحقيقة هي تناقض ونزاع، فكل إنسان يرى الحقيقة حسبما تقتضيه مصالحه وشهواته، وبتنازع هذه الحقائق الفردية تنبعث الحقيقة الوسطى التي تنفع النوع الإنساني بوجه عام ولو أن القدماء فهموا هذه النظرية السفسطائية حق فهمها وأعطوها ما تستحق من عناية لاختفى جزء كبير من الظلم الذي كان يعج به التاريخ القديم. (للاستزادة حول هذا الأمر ينظر: الوردي، د. علي، مهزلة العقل البشري، دار مكتبة دجلة والفرات، بيروت ـ لبنان، ط 1، 2009م، ص191 ومابعدها) .

(2) النشار, مصطفى, تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي, دار قباء– القاهرة, ج2, ط1, 2000م, ص50

(3) النشار، مصدر سابق, ص50

ويرى انطيفون أن " العدالة هي عدم اعتداء المواطن على شرائع المدينة التي يعيش فيها فاذا كان الأمر كذلك فأفضل سبيل يسلكه المرء موافقا للعدالة أن يخضع لنواميس المدينة في حضرة الناس, وأن يخضع لأوامر الطبيعة إذا كان بينه وبين نفسه لا يشهده أحد. ذلك أن الشرائع مكتسبة طارئة. وقوانين الطبيعة لا غنى عنها (وموروثة) ؛ لأن الشرائع تفرض بالرضا (أي باتفاق الناس) لا بالنحر الطبيعي. والأمر في القوانين الطبيعية بالعكس. فاذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة. ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع. نجا من الفضيحة والعقاب. أما اذا انكشف أمره فانه يقع تحت طائلتها, وليس الأمر كذلك في القوانين الطبيعية, لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يتخفى عن الناس, ولن يزيد إذا رآه جميع الناس. ذلك أن الضرر الذي يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال"[1].

والخير عندهم هو النافع والعدل عندهم أيضا هو النافع، ولقد ذهب بروديكوس إلى التوحيد بين الألوهية والنفع يروى- أن القدماء قد سموا السماء آلهتهم بالقمر والأنهار وعلى وجه العموم كل ما هو نافع ومفيد في حياتنا، ومن اجل هذا أيضا آلة المصريون النيل، كذلك سمى اليونان القمح (ديمتر) والخمر (ديونيسيوس) والنار (هيفياستوس) وكذلك بالنسبة لكل ما هو مفيد ونافع، ومن اجل هذا تعرضت الحركة السفسطائية للنقد الشديد لأنها تبرز المصلحة فوق كل شيء في رأي كثير من الأخلاقيين، ولقد عرض أفلاطون في بداية الجمهورية أراء هؤلاء الفلاسفة السفسطائيين الذين ذهبوا إلى التوحيد بين العدل وبين مصلحة الأقوى وكان هذا رأي هو حوار تراسيماخواس السفسطائي وبين جلوكون، إذ ينتهي الحوار أن قول العدل يؤدي إلى ضياع مصلحته في حين أن الأنسان يستطيع بقليل من النفاق والتزييف أن يحقق كل مصالحه أذا ما تظاهر بالعدل والقدرة على إخفاء الظلم تكفي لتحقيق السعادة لصاحبها.[2]

---

(1) قرني, عزت, الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون, جامعة الكويت - الكويت, ط1, 1993م, ص101

(2) مطر، د. أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص 30

ولقد اختلفت أراء السفسطائيين كان قسم منهم مغاليا متطرفا، بينما القسم الأخر كان معتدلا، وعلى رأس رجال القسم الثاني بروتاغوراس نفسه، فهو يقول " أن الإنسانية قد انتقلت من دور البربرية والوحشية إلى دور الحضارة والمدنية عن طريق القوانين، والنزعة الفردية تجد ما يكبح جماحها في القانون"[(1)]. ولكن هذا القانون ليس قانونا مفروضا من الخارج، وألا لكان في ذلك قضاء على النزعة الفردية مع انها النزعة الأساسية عند السفسطائية، إذن هذا القانون هو ما يمليه الحس العام.

لقد أهتم بروتاغوراس بمشكلة رئيسية عرفها عصره وهي: هل القوانين الإنسانية مفروضة بالطبيعة par nature, أم هي مواضعات ترجع إلى اتفاق الناس بينهم par convention؟ ورأى أن مصدر القوانين هو التواطؤ والاتفاق أي أن الناس اتفقوا وتواضعوا على مجموعة من القوانين بها يكون قوام حياتهم في الجماعة, ومن ثم فالإنسان هو الذي اخترع العلوم والصنائع والفنون التي يسيطر بها على الطبيعة فهو كذلك الذي اخترع القوانين التي تنتظم بها حياته الأخلاقية والسياسية. وانتهى بروتاغوراس من كل هذا إلى التمييز بين ما يعود ويرجع إلى تدخل الإنسان وما يعود إلى ظواهر الطبيعة ولما كان مصدر القوانين والعادات الإنسانية التواضع والاتفاق والتواطؤ بين البشر, وهذا الأمر مختلفة باختلاف الزمان والمكان, بمعنى أنها نسبية وليست مطلقة ثم طبقت هذه النسبية على نظرية المعرفة. [(2)]

ويرون أن " الشريعة ابتكار بشري, وإلى حد ما اصطناعي وتعسفي ؛ والدليل العملي على ذلك أن مشرعي العصر, سواء أفي أثينا أم في المستوطنات, يتولون بأنفسهم في كل لحظة وآن وضع القوانين ؛ فبروتاغوراس هو الذي سن لمدينة ثوريوم دستورها, نظير ما فعل بارمنيدس لمدينة إيليا. يقف القانون إذن باعتباره من صنع البشر, على طرفي

---

(1) مطر، مصدر سابق، ص 30

(2) حديدي, محمد, الفلسفة الإغريقية, منشورات الاختلاف- الجزائر, ط1, 2009م, ص221

نقيض من الطبيعة. صحيح أن هناك قوانين غير مكتوبة, وأعرافا وعادات تقليدية, لها قيمة دينية؛ غير أنه لا يعتد بها بالمقارنة مع العمل المتروي والمتبصر للمشترع"[1].

فنرى بروتاغوراس يقول عن الآلهة " لست أدري أهي موجودة أم غير موجودة, كما لا أعلم لها شبهاً. الموضوع غامض, وحياتنا الفانية قصيرة الأجل, وارتاعت الجمعية الأثنية من هذه العبارة الخطيرة فقررت نفيه وطلبت إلى الأثينيين أن يسلموا كل ما بحوزتهم من كتاباته, وأحرقت كتبه في السوق العامة, ولكنه على ما يروى قد غرق في الطريق"[2].

ويرى رسل " أنه لمن الخطأ أن يتصور المرء أن بروتاغوراس كان ملحدا ومع ذلك فأن تصوره للإله كان فلسفيا, ولا يتمشى مع ديانة الدولة في أثينا. وقد كانت آراؤه التي لا تساير الدين الشائع هي التي جلبت عليه تهمة الضلال. ذلك لأن الإله كان عنده معادلا (للنووس) أي المبدأ الفعال الذي هو أصل كل حركة. ومثل هذا الرأي كان خليقا بأن ينظر اليه شزرا من جانب السلطة الحاكمة, إذ أنه يثير بالطبع شكوكا حول جدوى الممارسات الشعائرية السائدة, ومن ثم فأنه يمس سلطة الدولة"[3].

وكريتاس يرى من خلال ما ينقل عنه قوله " أما الدين فليس إلا احتراما لبعض الأذكياء وكشفوا فيه عن قوة خفية جبارة لا وجود لها في الواقع ويسمونها بالغيب, ولكنهم استغلوا التلويح هذه القوة في العقاب على الجريمة: الظاهر منها والمستتر, وذلك لأنهم أحسوا بأن القانون الوضعي الذي شرعه المجتمع لا يحاسب إلا على الظاهر من الجرائم, فرأوا أن يكون هناك قانون آخر يحاكم الناس على الجرائم المستترة, فوضعوا أساس هذا القانون وهو (التسليم بوجود آلهة) أي بقوة خفية جبارة رقيبة على أعمال الناس في السر والعلن, وقد يرى بعض السفسطائيين أن القانون سواء كان عادلا أم غير

---

(1) برهييه, أميل, تاريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية), ص110

(2) حمادة, حسين صالح, دراسات في الفلسفة اليونانية, ص159

(3) رسل, برتراند, حكمة الغرب, ترجمة فؤاد زكريا, ص72

عادل لن يصلح من أمر الناس ويجعلهم أخلاقيين وبالتالي لن يوصلهم إلى مرتبة العدالة"(1).

وبالتالي نخرج بمحصلة بأنه كان الدين والأخلاق عندهم مجرد مسألة عادة من صنع الإنسان. ولم يكن ذلك ليعني, بالنسبة إلى الجيل الأول من السفسطائيين الكبار, أن على الإنسان ألا يرصد أخلاق دولة المدينة السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه. وكما يوضح " البرهان المعادي الذي يورده أفلاطون, فقد كان كبار السفسطائيين, من أمثال بروتاغوراس وجورجياس شخصين يحظيان باحترام أخلاقي لا يقل عن احترام أي نفعي من العصر الفيكتوري, ولقد أصيبا بصدمة قوية من جراء اللاأخلاقية الكلبية, ذلك المذهب القائل إن الأخلاق هي مجرد حق للقوي, وهو مذهب تطور بين الشبان الأذكياء الطموحين الذين سبق لهم أن علموهم. مع ذلك كان تأثير هؤلاء السفسطائيين قد ساعد دون شك في عملية التحلل, لأنهم حطموا حرمات التقليد في عقول تلاميذهم, ولم يضعوا بدلها شيئا مناسبا."(2)

سادسا: الأخلاق بين الفضيلة ومفهوم السعادة.

تدور الأخلاق على ماهية الأنسان، وكان السفسطائيين يدعون أن الطبيعة الإنسانية شهوه وهوى ويرتبون على هذه القضية أن غاية الأنسان (اللذة) فقال سقراط على عكس ذلك: " أن في الأنسان روحا وعاقلا يسيطر على الحس فغايته أذن عقلية روحية لا تتحقق تماما ألا في العالم الأخر حين تكون النفس قد خلصت من الجسم وشواغله، وفرغت لعملها الخاص وهو الفكر".(3)

(1) أبو ريان, محمد علي, تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون, ص98
(2) آرمسترونغ, أ. هـ مدخل إلى الفلسفة القديمة, ترجمة سعيد الغانمي, كلمة- أبو ظبي, ط1, 2009م, ص48
(3) مدكور، د. إبراهيم بيومي، ويوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، الناشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1950م ، ص 31.

وواجب النفس أن تتهيأ للعالم الأخر بممارسة الفضيلة "وهي تمارسها حتما وتؤاثرها على كل لذة متى عرفت ذاتها وأيقنت أن الفضيلة خيرها الحقيقي، فان كل موجود مطبوع على طلب الخير والهرب من الشر وما أن يعلم الأنسان الفضيلة ونبصره بالخير حتى يتوجه أليها أما الشرير فرجل جهل نفسه وخيره ولا يمكن أن يقال:انه يرتكب الشر عمدا".(1)

ويعتقد أرسطو أن "النسبية التي أشاعها السفسطائيين جعلت من احتكام الناس كما هو خير وشر صواب وخطا نسبية كذلك مما يجعل الأنسان وحده أساس تقييمها وحيث أن كل فرد حين يترك على سجيته فهو لا يختار ألا ما يلذ له فالخير يصبح عنده ليس ألا اللذة(2) بأحط أشكالها".(3)

ويوصف السفسطائيين بانهم معلمون الفضيلة ولكن يجب أن نشير إلى أن كلمة الفضيلة في ذلك الحين لم يقصد بها المعنى الأخلاقي الذي تدل عليه ألان، بل عبر بها اليونان عن مقدرة الشخص على أداء وظيفته في الدولة بكفاية ونجاح، ففضيلة الطبيب معالجة المرض وفضيلة الرائض تدريب الحيوان.

ولقد كان القسم الأكبر موجها نحو (تعليم الفضيلة) وهي سمة عامة لأغلب السفسطائيين "وان كان جورجياس يؤكد على انه معلم للخطابة أولا وقبل كل شيء ففي

---

(1) مدكور، د. إبراهيم بيومي، و يوسف كرم، دروس في تاريخ الفلسفة، ص 31

(2) لقد رفض أفلاطون أي تطابق بين اللذة والخير نجد أرسطو يؤكد أن اللذة يمكن أن تكون الخير الأعلى، أذا كانت هي اللذة المطلقة ومدار التباين هو السعة والضيق في فهم المسالة، والنقد الذي يوجهه أفلاطون إلى اللذة يختص بها بصفتها تعني الاندفاع وراء الشهوات الجامحة والملذات العارمة التي تتعاقب بعضها في اثر بعض، وهو مالا يختلف أرسطو فيه ألا أن موقف الأخير أكثر اعتدالا حينما يدرس المسالة بمختلف جوانبها، فهو يؤكد انه أذا كان كل الناس يحبون اللذة فذلك لأنهم جميعا يحبون الحياة كذلك وما ذلك ألا لان اللذة تتم الأفعال وبالطبع تتم الحياة. (النجم، د. محمد حسين، السفسطائية في الفكر اليوناني، ص 280) .

(3) النجم، د. محمد حسين، السفسطائية في الفكر اليوناني، ص280

محاورة بروتاغوراس لأفلاطون نجد هذا السفسطائي يعرف نفسه بأنه يعلم التلميذ الذي سيأتي أليه علم النصيحة الصائبة الحكمة الذي سيعلمه فيما يخص الشؤون المنزلية افضل وسيلة لإدارة منزله وسيجعله فيما يخص شؤون المدينة في أفضل مركز ليعمل وليتكلم من أجلها"[1]

وهذه الوظيفة سنجدها كذلك عند سفسطائيين من الجيل الثاني التالي على جيل بروتاغوراس هما "يوثيديموس وشقيقه اللذان يسألهما سقراط في المحاورة المعروفة باسم الأول منهما عن مهنتهما الحالية لان سقراط كان يعرف إنهما كانا يعلمان فن الحرب (فيقولان له) هي تعليم الفضيلة والمعروف عن هيباس مثلا انه كان متخصصا في الحساب والهندسة والفلك والموسيقى"[2]، من جهة أخرى فان(مفهوم الفضيلة) كان يتسع ليشمل كل ما يهم السياسة والأخلاق بحيث أن المعارف المتصلة بهذا الموضوع كانت تشمل في الحق كل جوانب ما يسمى (بالثقافة) واذا أضيفت أليها المسائل اللغوية والمسائل الفكرية فمن الممكن القول بان السفسطائيين كانوا ناشري الثقافة بين أرجاء بلاد اليونان التي كانوا يجوبونها من مدينة إلى أخرى.

لكن أفلاطون يكرس محاوراته المختلفة للرد على هذه الفلسفة، انه يقرر أن هناك مثالا للعدالة والفضيلة يتغير بتغير الظروف والأحوال وان هذا المثال خير بذاته موجود باستمرار وان الوصول أليه ومعرفته يحتاج إلى طهارة النفس فرؤيته هي شرط الكمال الأخلاقي، ومن هنا يكون التأمل الأفلاطوني شرط الكمال الخلقي وتسبق الفضيلة النظرية عند أفلاطون الفضيلة العملية لان معرفة ما هو ثابت ودائم أو رؤية الخير في ذاته لا صورة المتغير هي شرط العمل به، أن كل ما يعده السفسطائيون خيرا من المنافع المادية ليس في الواقع خيرا حقيقيا، أن معرفة ما هو خير في ذاته والاقتراب بقدر الإمكان من

---

(1) أمين، د. احمد، محمود، د. زكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، ط 2، 1935، ص95.
(2) قرني، د. عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، 1993م، ص 88.

العالم الإلهي كما يقول فيدون وثيانيتوس في محاورة أفلاطون هو الخير، ذلك لان الإلهة موجودة وخيره كما يقرر في نهاية القوانين، أن الخير المطلق لا يوجد ألا في عالم الإلهة الذي ينفي على الأنسان أن يشبه بها وان يسرع الخطى لبلوغه.[1]

إن هدف الفضيلة عند اليونان هو الوصول إلى السعادة ومن المعروف أهم ما تمتاز به الأخلاق اليونانية انها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب، خلافا للأخلاق المحدثة فإذا كانت هذه الأخلاق تضع قواعد يجب على السلوك الإنساني أن يسير وفقا لها فنقول له افعل هذا لأنه واجبك،فان الأخلاق اليونانية تقول له "افعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك فالخير والسعادة في الأخلاق اليونانية شيء واحد وأرسطو هو من أوضح الممثلين للأخلاق اليونانية في هذا الصدد".[2]

والسعادة لا تنجم عن شيء مادي، وإنما هي اثر لحالة نفسية أخلاقية: هي الانسجام بين رغبات الأنسان وبين الظروف التي يوجد فيها هذا هو رأي سقراط أو هذا على الأقل هو ما نعتقد انه نتيجة لحديث جرى بين سقراط وانطيفون "ذكره أكزينوفون في (كتاب ذكرياته عن سقراط) إذ يقول: "هاجم انطيفون سقراط قائلا: كيف اعتقد أن هؤلاء الذين يعتنقون الفلسفة هم اسعد الناس غير انه يظهر لي انك تستمد من الحكمة ما يناقض السعادة ولا ينتابني شك في أن العبد لو غذي كتغذيتك لهرب من عند سيده. انك ترضى بغليظ الطعام وأراء الشراب وتستخدم صيفا وشتاءا معطفا واحدا لا يساوي شروق نقير انك لا تنتعل ولا تلبس قميصا ثم أضاف انطيفون أذا كان هؤلاء الذين تخالطهم يشبهونك فتأكد انك تعلم فن الشقاء".[3]

---

(1) ينظر: مطر، د. أميرة حلمي، الفلسفة عند اليونان، ص31

(2) حمادة, د. حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية, ج 2, دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع, ط1, 2005م, ص 181.

(3) كرسون، أندريه, المشكلة الأخلاقية والفلاسفة, ترجمة د. عبد الحليم محمود- والأستاذ أبو بكر زكري, دار الكتب الحديثة, ط2, 1979م, ص41 .

فأجاب سقراط أولا: بأنه لا يشعر بالحرمان مما لا يرغب فيه, أتحتقر طعامي؟ هل يقل عن طعامك من الناحية الصحية أو من الناحية الغذائية؟ أصعب الحصول عليه؟ أنادر هو؟ اهو اعلى؟... أتجهل أن الشهية لا تحتاج إلى التوابل، وان من يشرب بلذة لا يفكر فيما لا يستطيع الحصول عليه من أنواع الشراب؟ رأيتني قط معتصما من البرد أو منازعا احد الظل عند اشتداد الحر؟ أو غير قادر على الذهاب حينما إناء بسبب جرح في قدمي؟ وأجاب ثانيا انه إذا كان لا يبحث عما يشيد به انطيفون من ملاذ فذلك لأنه يعرف ملاذ أخر أعذب واحلي: أترى لذة تضارع الأمل في أن يصير الأنسان الحر عزة وكرامة وان يصادق أفاضل الناس؟ ذلك هو الأمل العذب الذي يرافقني طيلة حياتي " وأجاب أخيرا بان انطيفون يخطئ في فهم طبيعة السعادة:كون الرفاهية والأبدية تلك هي السعادة في نظرك أما أنا فاني اعتقد انه إذا كان من خصائص الإله انه لا يحتاج إلى شيء فان مما يقرب الألوهية أن لا يحتاج الأنسان إلا إلى قليل ربما انه لا أكمل من الألة فان القرب منه قرب من الكمال[1].

في الأخلاق انصرفت عنايتهم إلى البحث عن سعادة الفرد وتدعيم كيانه والسعي إلى تحقيق النجاح في الحياة العملية كذلك فقد ترتب على نزعتهم الفردية نظرية في التربية تقدم أهمية الاكتساب على الفطرة الموروثة فالفضيلة عندهم مكتسبه والمعرفة بدورها مكتسبه ومرجعها في النهاية إلى قدرة الفرد على التعلم، وغير أن السفسطائيون كانوا يؤجرون على تعليمهم الناس ألا أن هذا لم يكن يعني أنهم أفاقين متلاعبين لأنهم قد أثاروا مشكلات واقعهم الفكري وعرضوها على بساط البحث والتحليل العقلي والنقد، وخلاصة القول أن فلسفة السفسطائيين أنما تعد حلقة اتصال في غاية الأهمية بالنسبة كتاريخ لفلسفة اليونان ذلك لأنهم قد نقلوا مشكلة البحث من عالم الطبيعة إلى عالم الأخلاق والسياسة.

---

(1) ينظر: حمادة، د. حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص43.

المبحث الثاني

النظرية الأخلاقية والحقيقة المطلقة في فلسفة سقراط

أولا: المعرفة أساس الحكمة

نجد حقا ما يقوله الفيلسوف البريطاني برتراند رسل من أن سقراط موضوعه جدا عسير على المؤرخ، فان الأمر في سقراط هو إننا لا ندري هل نعلم عنه الكثير أم القليل. وهذا الذي يقرره برتراند رسل يمثل صورة من صور الحكم السليم على شخصية كسقراط بالذات، مازجتها عناصر متضاربة في الوصف والتنظير، حتى عادت تعتريها الشكوك والظنون لكثرة ما قيل لها أو عليها قديما وحديثا، ولم يعد من السهل معرفة تطورها الروحي والأخلاقي والفكري لهذه الشخصية بشكل عام.

يقول إميل بوتروا (باحث فرنسي معاصر) " ولد علم الأخلاق في اليونان في اللحظة التي استولى فيها العقل على أزمة الحياة الإنسانية وقد كانت بيد الدين, وأن سقراط هو المؤسس الحقيقي لهذا العلم, لقد كان أول من أدرك هذه الفكرة, وهي أن لعلم الأخلاق أساساً يتميز به عن التقاليد الدينية, وبهذا كان مذهب سقراط أول محاولة للأخلاق الحرة العقلية"(1).

أعطى سقراط للمعرفة مكاناً رئيساً في فلسفته، خاصة الأخلاقية، فكانت عبارته المشهورة: (العلم فضيلة والجهل رذيلة). وسقراط هجر كل أنواع العمل، ولم يأبه لأية فلسفة تتعلّق بالطبيعة وموجوداتها، ولا بأخرى ماورائية تتجه إلى مسائل مجرّدة، وإنما صرف جلّ اهتمامه إلى المعرفة التي يكون الإنسان مصدرها بطريقة التوليد من ذهنه، وتكون غايتها نشر الفضائل في المجتمع.

ولقد كان " سقراط دائم البحث عن المعرفة وفلسفته متجهة اتجاها كلّيّاً إلى الإنسان، فهي إذن أخلاقية تقود الإنسان إلى الكمال والفضيلة، وسمو الفضيلة على

---

(1) محمد بدوي, الأخلاق بين الفلسفة والاجتماع , دار المعارف، ط1، (د.ت) ص44.

الرذيلة، فالأخلاق السقراطية مبنية على المعرفة لأن الفضيلة تقوم على العلم" [1] فالكرم ليس العطاء فحسب، وإنّما معرفة كيفية العطاء، ومن الذي يستحق العطاء؟. والشجاعة هي إدراك الخطر، واختيار الأساليب المناسبة لإزالته.

ولكن أوّل خطوة في ميدان المعرفة مسألة لا يمكن للإنسان أن تنتظم حياته إن لم يدركها، فهي قاعدة اجتماعية إنسانية مهمة من أجل تنظيم الحياة، وجلب السعادة؛ هذه القاعدة السقراطية هي: (أيّها الإنسان أعرف نفسك بنفسك). هذه هي القاعدة أو المنهج الأخلاقي الحاكم على كل منظومة سقراط الأخلاقية.

المعرفة عند سقراط هي أساس الحكمة، والحكمة هي سبيل الوصول إلى الخلق السليم، ومعرفة النفس تأتي في مقدمة هذه المعارف، لأن معرفة النفس، بما في طبيعتها من خير ومعرفة قدراتها، تجعل الإنسان يدرك موقعه من الآخرين، وبذلك تستقيم علاقته بهم. أمّا " الذي لا يعرف نفسه ويسرف في استعمال ملكاته وقواه، فإنّه لا يعرف أن يقدّر الأشخاص، بل ولا الأشياء، ولا يخرج من خطأ إلاّ ليقع في خداع، فلا يصل إلى خير، وينوء كاهله بالشقاء"[2].

إن الإنسان الذي يعرف نفسه تمام المعرفة ويسبر غورها، يكتشف طبيعتها الخيّرة، لا يصدر عنه شرّ، وينال السعادة لأنّ الحكمة هي طريق السعادة.(هذه هي القاعدة الثانية) ووفق هذا المعنى تصبح الفضيلة هي المعرفة الحقّة؛ أي الحكمة. وإذا كانت الفضيلة هي أثمن شيء في الوجود، وبواسطتها تتحقّق السعادة للإنسان، فإن السعادة المطلوبة عند سقراط ليست تلك التي تأتي عن طريق الحظ؛ أي مصادفة، بل هي السعادة التي تتحقق بالعلم والفضيلة.

---

(1) ـ التكريتي، د. ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، بيروت، دار الأندلس، ط2، سنة 1402هـ- 1982م، ص 21.

(2) كرسون، أندريه، المشكلة الأخلاقية والفلسفية، ص 40.

ثانيا: أساس السعادة تحرير الأنسان.

تحدثت السعادة عند سقراط من خلال نظريته في الأخلاق كون له رأي فيها اثر في العالم العملي والنظري وهو يرى بأن الفضيلة تنبع من المعرفة والعقل, لان الفعل بلا ادراك عمال يتناقض مع نفسه والفعل الذي يبعثه الأدراك لابد أن غايته آتية وينبني ذلك بأنه لا يقع شر مع الفعل المدرك أو خير من غير ادراك وهناك نص لسقراط يقول فيه " لا يمكن أن يتعمد أنسان الوقوع في الشر, واذا ارتكبه فلأنه لا يعرف الأدراك العقلي للخير, ولما كان يجهل حقيقة الخير تراه يفعل الشر وهو يظن انه العمل الصحيح"(1).

وبهذا يعد سقراط واضعا الحجر الأساس لنظرية الأخلاق ولكنه لم يسمو لحالة الوصول إلى السعادة وكان يحاول الوصول إلى السعادة عن طريق الفضيلة, ونهاية السعادة في نظره أن يسمو فوق مطامع الحواس وان يتحرر من الرغبات حتى يصل إلى مقام الآلهة وأن يثق بالعمل الروحي والعلاج في ذلك حسب رايه هو بتصحيح المعلومات وليس تقويم نواياهم. لانهم لا ينوون الإ خير انفسهم, لا كنهم يجهلون حقيقة هذا الخير ولذلك فأن سقراط يفترض النية الطيبة لدى الأنسان ويقول بالطبيعة الخيرة الإ أن هذه الطبيعة لا تحيد بالخير الإ بسبب الجهل والإرادة الطيبة لدى الأنسان, وفق هذا المعنى تصبح الفضيلة هي المعرفة الحقّة؛ أي الحكمة. وإذا كانت الفضيلة هي أثمن شيء في الوجود، وبواسطتها تتحقّق السعادة للإنسان، فإن السعادة المطلوبة عند سقراط ليست تلك التي تأتي عن طريق الحظ, أي مصادفة، بل هي السعادة التي تتحقق بالعلم والفضيلة.

يوافق **أندريه كريسون** سقراط في انه اذا تنبه الأنسان إلى مطامعه الغريزية فأنه يلاحظ بسهوله أن هذه الأشياء لا تهدف الإ لشيء واحد وهو السعادة وان بعض الناس الذين يجدونها صدفة فهم أولئك سعداء الحظ وان الحصول عليها بالإرادة والذكاء هو يكون اصل الحكمة ويقول: "اذا وجدت ما يلزمك بدون أن تبحث عنه فذلك ما اسميه

(1) أمين، أحمد، وزكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية، ص 124

بسعيد الحظ ,أما اذا كنت مديناً بالسعادة بالبحث فهذا هو السلوك الحسن والسعداء بهذه الكيفية هم حقاً المحسنون. [1]

إن السعادة لا تنجم عن شيء مادي وأنما هي اثر لحالة نفسية أخلاقية, وهي الانسجام بين رغبات الأنسان وبين الظروف التي يوجد فيها, هذا هو رأي سقراط في السعادة بقوله: اعتقد السعادة اذا كانت من خصائص الآلة فانه لا يحتاج إلى شيء, وأن مما يقرب من الألوهية لا يحتاج إلى عمل, وبما انه لا اكمل من اللـه فأنه القرب منه قرب الكمال، أذن السعادة هي ليست ألا انسجام بين رغبات الأنسان وليس في مكان الثراء لأنه كما يقول (انستانس)[2] ليست السعادة هي في اكتناز الذهب والفضة وأنما السعادة تكمن في سلوكنا الحكيم تجاه رغباتنا.

إنّ أساس السعادة هو تحرير الإنسان من عالم المادّة تمهيداً لتحقيق إنسانيته، فإنّ الحكمة أيضاً هي التي " تحقّق الحرية الحقيقة لأنّها تحرّر الإنسان من قيود الأشياء المادّية، وهي أساس الحقيقة لأنّها تعبّر عن العقل المتوازن الّذي لا يميل مع الهوى ولا يشطّ في أحكامه" [3]. (أذن مقولة الحرية هي القاعدة الثالثة) والحكمة، في الوقت نفسه، هي أساس العدل، لأنّ العدل يكون عندما يتجاوز كل فرد أنانية وينكرها ليمارس الإيثار والتضحية من أجل المجموع. وهذه القناعة جعلت سقراط ينصرف كلّياً لتهذيب نفوس الناشئة في عصره مهملاً مصالحه الخاصة من ثروة وجاء ولذّات شخصية.

لكنّ معرفة النفس، التي هي طريق لفعل الخير، لا تعني فتح الباب أمام المقياس الفردي للقواعد الأخلاقية، لأنّ هذا رفض للحقيقة المتوافق عليها بين الناس في مجتمع ما، وهي نسبية مفرطة كان يقول بها السفسطائيون. أما سقراط فقد حاول أن يؤسس للأخلاق قواعد معرفية، وقيماً ثابتة تتجاوز حدود المكان والزمان. " إنّ سقراط قد ردّ

(1) ينظر: أندريه كريسون، المشكلة الخلقية، ص 70

(2) انستانس: وهو احد اتباع الفيلسوف سقراط ومؤسس المدرسة الكلبية

(3) بدوي، د. محمد، مصدر سابق، ص40.

الأحكام الخلقية على الأفعال الإنسانية إلى مبادئ عامة تتخطّى الزمان والمكان، وإنّه كان أوّل من توخّى إيجاد مقياس ثابت تقاس به خيرية الأفعال وشرّيتها"[1].

يربط سقراط فعل الخير بمعرفته فقط، علماً أنّ سيادة القواعد الخلقية يحتاج إلى علم يقترن بالعمل وفق هذا العلم. وهنا كانت الثغرة في فلسفة سقراط. وإذا كنّا نوفقه على " أنّ المرء لا يكون فاضلاً حقّاً إلاّ إذا أتى الفضيلة عن علم، ولكنّا لا نسلّم له أنّه حتى علم أنّ هذا خير فعله، وأنّ هذا شرّ نأى عنه. فقد يقع العالم بالخير حقّ العلم في الشرّ، وبعبارة أخرى نجد بين الأشرار من هو على معرفة تامة بالفضائل والرذائل" [2].

ولعلّ السبب الذي أوقع سقراط في هذه الثغرة هو اعتقاده بأنّ للخير أصلاً ثابتاً في شخصية الإنسان، وهذا الأصل الثابت يولّد ما نسميه بالضمير الذي يشكّل دور الضابط لحركتنا بحيث يعطينا الأوامر باستمرار بالإقدام على عمل ما والإحجام عن عمل آخر. وفاعلية هذا الضابط، برأي سقراط، تزداد كلّما اتسعت معارفنا، وهذا ما حمله على إهمال الجانب العملي في حديثه عن نشر القيم الأخلاقية.

لقد كان عماد مشروعه لإصلاح الفساد المنتشر في أثينا هو نشر المعرفة بواسطة التعليم، فكان يصرف اهتمامه للصغار أكثر من الكبار لأنهم أكثر استعداداً لترويض أنفسهم على قهر الشهوات، والاستهتار بالماديات والأشياء الخاصة، لأنّ حياة الإنسان تكتسب معناها في ممارسة الفضائل، وتسقط من كل حساب إذا سيطر الشرّ على سلوك الفرد. ولذا فعلى الإنسان أن يخاف من الرذيلة وليس من الموت. ويروى أن سقراط سئل مرة: ما بالك تعاشر الأحداث (صغار السن) دائماً؟ فقال: افعل ذلك ما تفعل الراضة (مروضو الخيل)، فإنّهم يرومون رياضة الأفلاء[3] من الخيل لا العتاق.

---

(1) الطويل، د. توفيق، الفلسفة الخلقية، القاهرة، دار النهضة العربية، سنة 1967، ص 34.

(2) موسى، د. محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، القاهرة، دار الكتاب العربي، سنة 1373هـ- 1953م، ص 70.

(3) الأفلاء هو فلو، وهو صغير الحصان الذي أصبح فطيماً أو بلغ السنة، ويسمى: مهراً.

ثالثا: التربية أساس الفضيلة.

إن التربة هي السبيل إلى نشر الفضيلة، لأن إغناء النفس بالمعارف هو الثروة الحقيقة، فالثروة ليست بالممتلكات، وإنما الثروة هي غنى النفس. هذا المفهوم السقراطي قادةٌ إلى رفض فكرة السعادة الكائنة في الثروة المادية، أو في تلبية الرغبات الجسدية، وإنما السعادة الحقيقية هي في تصرف الإنسان وفق قواعد الحكمة في كل أعماله، حتى عند تلبية رغباته وحاجاته.

وقد تحدّث سقراط، في فلسفته الخلقية، عن عدد من الفضائل التي تلي المعرفة وهي رأس الفضائل عنده، ومن هذه الفضائل العمل فالعمل. هو السبيل لكي يحصّل الإنسان ما يحتاجه في حياته من أمور أساسية، وألاّ يعتمد في ذلك على غيره. والعمل يجعل الإنسان في احتكاك مع معطيات وأحوال الواقع المعيشي مما يزيد معارفه في ما ينبغي أن يتعرّف عليه، وفي كل ما يرتبط بحياته وواقعه.

بعد العمل تأتي فضيلة القناعة التي تساعد الإنسان على احتقار الجشع، وتقلّل من سعيه في سبيل المطالب المادية، وتحمله على اللامبالاة بالإشباع المادي، وبهذه الطريقة تساهم القناعة في ضبط الإنسان للذاته وشهواته في مواجهة الكثير من متطلبات الجسد كالحسية والعاطفية... وبهذا يقول سقراط: " إن القناعة وحدها هي التي تعلّمنا الصبر عند ضغط المطالب، وهي وحدها التي يمكنها أن ترشدنا إلى اللّذات الخالصة" [1].

وقد ذمّ سقراط الشهوات وقال معرفاً: " الملك الأعظم هو أن يغلب الإنسان شهواته" [2]. لأن الشهوات تفتح الطريق للحسّ والغرائز مما يدخل الإنسان في تحاسد وصراع مع غيره، وفي حالة اقتتال على تحصيل المطالب الجسدية المادية، وهذا يقود إلى الغضب. لذلك فخير الناس من ملك نفسه حين الغضب، ومن عرف كيف يغضب

(1) كرسون، أندريه، المشكلة الأخلاقية والفلسفية، ص 45.

(2) مسكوية، أحمد بن محمد، الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط3، سنة 1983، فقرة (سقراط)

ولكن ليس من الناس، وإنما من نفسه إذا ما حاولت أن تنحطّ به إلى مستوى الرغبات المادية فتلوّث سمة الإنسانية في ذاته. وفي هذا كان يقول سقراط: " داوِ الغضب بالصمت، وداوِ الشهوة بالغضب فإن من غضب على نفسه من تناول المساوئ، شغل عنها" [1].

أما عن الروابط الاجتماعية فأهمها عنده: الصداقة. فالصداقة حاجة ضرورية لأن الصديق المخلص يسهر على صديقه كسهره على نفسه، فيدافع عنه، ويمنعه من الوقوع في الشرّ إذا ما جهل مخاطر فعله أحياناً. والصداقة الحقّة لا يقابلها ثمن، وفي حال المقارنة نجدها ترجح على كل شيء يمتلكه الإنسان مهما كبرت قيمته. وعند السؤال: لماذا أعطى هذه القيمة للصداقة؟ يقول سقراط: " إن صديقك يعمل ويسمع ويرى من أجلك. إنّك تغرس الأشجار لتجني ثمارها، وتهمل في شيء من عدم الاكتراث الآثم، الحديقة التي تؤتي أكلها شهياً في كل حين: أعني الصداقة" [2].

لكن كل ما ذكرناه من فضائل عماده المعرفة، ولهذا اتجه سقراط إلى العقل يستفتيه، ويولّد منه الحقائق، ما كان يقول بشكل تجريدي متواصل، لكي يتوصّل إلى وضع المعايير الأساسية لكل شيء في الحياة. وإذا كان للفيلسوف أن يتأمّل ويجرّد لوضع النظريات حول مسائل الوجود فإنه برأي سقراط يجب أن يحوّل اهتمامه كلّه إلى الإنسان، وأن يكون موضوع نظرياته ومعارفه كلها، حتى تسود الحكمة التي تجلب السعادة العامة لكل أبناءه المجتمع.

وهذا الأمر يفسّر لنا سبب اتجاه سقراط إلى أبناء العامة يعلّمهم مجاناً في الساحات العامة، ولم يرضَ بتخصيص نفسه لبعض أبناء الفئات الغنية، لأن الفضيلة لن تسود أثينا إذا بقيت المعرفة محصورة في فئة قليلة من الناس. وموقفه هو يعود إلى تصنيفه المعرفة

(1) مسكوية، أحمد بن محمد، الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، 1983، فقرة (سقراط)
(2) كرسون، أندرية، المشكلة الأخلاقية والفلسفية، ص 47.

أساساً لكل شيء، وأنها ضرورة ملحّة لمن هو في القيادة أكثر من سواه، فالقيادة أساسها المعرفة بالشيء وليس مجرد اختيار الشعب للحاكم، وإن كان غير مؤهل لمهمته.

رابعا: الزهد أساس الخير

ونحن نتحدث عن الزهد نجد سقراط كان من عاداته التي لازمته طيلة حياته في ارتداء ثياب بالية رثة في الشتاء والصيف لا يستبدلها بشيء ويسير في فسحات أثينا وطرقاتها، ولعل في حديث (السبياديس) في محاورة المأدبة يعطي مثال على قوة وصبر سقراط بقولة " أن سقراط يروعك بقوة احتماله على الجوع حيث كانت تضطرونا الظروف أن نحرم الطعام فهو في مثل هذه الحالات التي كثيرا ما تحدث في أيام الحروب كان لا يمتاز من دوني فحسب، بل يمتاز من سائرنا جميعا، فليس بين الناس من كان ممكن مقارنته بسقراط ... كذلك كان يدهشنا بقوة احتماله فكان سقراط يمشي حافي القدمين على الثلج لا يرتدي الإ ثيابه العادية[1].

إن البساطة في صفات سقراط وأخلاقه فقد استعظم على نفسه لقب (حكيم) ولقب أستاذ، هو القائل ببساطة: الحكمة لله وحده، وفي استطاعة الأنسان أن يكون محبا للحكمة وقال: (عرفت في حياتي شيئا واحدا وهو إنني لا اعرف شيء)، فالزهد الذي حمله على أن يسير بين تلاميذه حافي القدمين، لا يستر جسمه الإ قميص واحد وعباءة رثة مرقعة. انه الزهد الذي يستلزم العفة، والصبر العظيم على الملمات فهو يبسم للمتاعب لا يعبأ بالآلام، لإرادته الفذة المتماسكة التي لا تلين، ولا تضعف إزاء العاصفات، فالتماسك في البنيان لتكوين الوحدة بين العقل والقلب، وبين العلم والعمل، فهو دائم الانصراف أحياننا كثيرة إلى حياته الداخلية يتفحصها في مجاهرها ثم يستغرق في التأمل بالكون الخارجي وجمالاته مذهولا[2].

---

(1) أل ياسين، د. جعفر، فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، ص 132

(2) ينظر: حمادة، د. حسين صالح : دراسات في الفلسفة اليونانية، مج 1، دار الهادي، ط1، 2005، ص188.

فهو باستقامة خلقه لم يكن ناسكا يعتزل الناس، بل كان يحب الرفقة الطيبة وكان لا يأبى أن يدعى إلى ولائم الأغنياء، ولكنه يرفض هدايا الملوك فكان رجلا محظوظا فهو شيخ فلاسفة اليونان وهو كثير التواضع لذلك ضحى بحياته في سبيل إيمانه بمبدئه، وآثر مغادرة الحياة على العدول عن عقيدته التي كانت تجري من نفسه مجرى الدم من الأنسان[1] لقد كان سقراط مستقلا عن كل الخيرات والممتلكات الأرضية ولم يكن يعبأ بالثروات أو الاستحسان وذلك لان قلبه كان قائما على كنز اكبر ألا وهو أحراز المعرفة. أن مجرد الاستقلال وعدم الاكتراث بآراء الأخرين كانا بالنسبة له غايتين في حد ذاتهما[2].

وقد أولى سقراط **اهتمام كبير** في مسألة معرفة ماهية الخير وعلى ما يقوم به الخير الأقصى بالنسبة للإنسان, نتعرف أولاً على ما يسمى بالمنفعة الأخلاقية والتي قال بها سقراط. فكان سقراط قد ساوى بين النافع والخير, فلما كانت الفضيلة تجعل من الناس صالحين, وإذا ما يتوجب على الخير أن يكون نافعاً, من زاوية أن كل خير صادر عن أشخاص صالحين فهو (نافع)[3].

كما عرفنا سابقاً أن سقراط وحد بين الحكمة والفضيلة، فالإنسان يريد الخير دائماً ويهرب من الشر بالضرورة, فمتى تبين ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتماً, أما الشهواني فهو عبد نفسه, رجل جهل نفسه وخيره, ولا يعقل أنه يرتكب الشر عمداً, وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل, وهذا قول مشهور عن سقراط يدل على مبلغ إيمانه للعقل وحبه للخير, فإن الشرير إنما يقدم على الشر لجهله بطريقة الخير, ولو عرف

(1) ينظر: ديورانت، ويل، قصة الحضارة، مج 2، حياة اليونان، ص 222.

(2) ينظر: ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، تر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة، القاهرة، 1984، ص 138.

(3) ينظر: كيسيديس, ثيوكاريس، سقراط, ترجمة طلال السهيل، الناشر دار الفارابي، ص 248- 249

هذا الطريق لما سلك سبيله, وبذلك يوحد سقراط بين العلم والعمل أو بين المعرفة والفضيلة(1).

فإذا كان سقراط أحسن تقدير الحكمة " وهي الفضيلة (خير النفس) ورفعها فوق غيرها من الخيرات, وإذا كابد في استغراقه في تتبع هذا الخير وإذاعته به الناس أشد حالات الفاقة والفقر الموقع _ فقد كان يؤكد أن مثل هذه الحالات أغنى متعة من حياة الترف والبذخ, وإذا كان قد واجه الموت وأثره على أن يعصي قوانين بلاده, فقد كان مزود بدليل قوي يؤكد به أن من الجائز أن يكون من مصلحته أن يموت وهذا الرأي المتعدد النواحي الذي ذهب إليه سقراط في فهم الخير يكشف عنه في جلاء يسترعي النظر(2).

وإن معرفة (الخير الأقصى) للإنسان تمثل الموضوع التي شغل سقراط كثيراً في أبحاثه ودراسته, وهذا لا يكون الموضوع المعرفة الوحيدة التي يحتاج إلى تنظيم الحياة الاجتماعية تنظيماً عقلياً. فقد جعلوا سقراط صورة رجل دائب السجن في تعاريف لا (للخير) و(الفضيلة) و(الرذيلة) وحدها, وأن سقراط قد اعتبر كافة الأبحاث النظرية في طبيعة الكون الفيزيقية هي أبحاث سطحية تافهة لا تأتي بنتيجة, لكنها تلاءم الأشياء الخارجية لحاجة الإنسان ومطالبه, وأن معرفة هذه الأشياء وفهم حقيقتها على قدر ما تنفع الإنسان, تعتبر ضرورية للسلوك المقيد بالعقل(3).

ونخلص مما تقدم أن فضيلة الزهد هي الخير عند سقراط، ومعرفة الخير تتجلى في السلوك الصحيح، في كل مجالات الحياة ولذلك فليس بمقدور الأنسان أن يتحلى بفضيلة

(1) ينظر: عطيتو, حربي عباس: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية, 279، وأيضاً ينظر: زيناني, جورج: رحلات داخل الفلسفة الغربية, دار المنتخب العربي, بيروت, الطبعة1, 1993م, 75 وكذلك ينظر: قرني, عزت: الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون, 153

(2) الجبر, محمد: الأخلاق في الفلسفة اليونانية, 79 _ 80

(3) ينظر: الجبر, محمد: الأخلاق في الفلسفة اليونانية, 281 _ 282

دون أخرى فلا يمكنه أن يكون شجاعا ومسرفا في نفس الوقت، ولا تقيا ولا جبانا في وقت واحد فالفضائل أما أن تجتمع في الأنسان معا أو ترتفع عنه معا لان ماهيتها شيء واحد هو معرفة الخير. إن القيمة الكبرى لسقراط تتمثل في دفاعه الرائع عن العقل باعتباره المثل الأعلى، وفي تصوره الرفيع الواضح لما يتطلبه العقل، من خلال تأكيده أن الحقيقة موجود داخل العقل، لا معرفة بدون عقل، ولا عقل بدون معرفة، ولا علم بدون علماء، ولا علماء بدون فضيلة.

خامسا: الجمال الإلهي أساس الأخلاق المطلقة

الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يملك القدرة على الإحساس بالجمال, وتذوقه في كل ما يدور حوله من أشياء جميلة سواء أكانت طبيعية أم صناعية. فالإنسان يشعر بالجمال في كل لحظة من حياته, لأن هذا الإحساس غريزة طبيعة في كل إنسان, فمشاهدة الطبيعة من حولنا وتأملها يرشدنا إلى المظاهر والأشكال الجميلة, فيشعر الإنسان بالمتعة ويدرك جمال الخالق في خلقه.

ولا يقتصر الشعور بالجمال على جمال الأشكال والأشياء الطبيعية _ أي بتأمل الطبيعة- بل أن كل ما يشاهده الإنسان وما يدور حوله هو لون من ألوان الجمال, فالله أنعم على الإنسان بنعمتي الحرية والاختيار اللتين تشكلان موهبة الحس بالجمال لدى الإنسان, فتجعلان منه فناناً ومتذوقاً لكل ألوان الفن والجمال في كل ما يسقط عليه نظره[1].

وأهم ما جاء في فلسفة سقراط الجمالية هي فكرة الغائية, فالشيء الرائع والجميل- في رأي سقراط- هو الذي ينفع ويفيد, بينما القبيح هو الشيء الذي لا فائدة منه ولا نفع, فربط بين خيرية الأشياء وجمالها. لكن علم الجمال اليوم يرفض هذه الفكرة- الغائية السقراطية- بل قد تتعارض الظاهرة الجمالية مع الخير الذي اعتاد عليه

(1) ينظر: عباس، راوية عبد المنعم: القيم الجمالية, دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، بلا طبعة، 1987م، 7

الناس, فلا يصح أن يوصف الأثر الفني بالقبح إذا تعارض مع مفهوم الخير والمنفعة. فقد يكون الشيء الحسن قبيحاً, والمفيد ضاراً, فقد يكون الطعام الذي هو ينقذ الإنسان من الجوع مضراً للحمى في الوقت نفسه, وقد يكون الشيء مراً _ مثل الدواء _ ولكنه يشفي الإنسان من الحمى[1].

والفن عند سقراط محاكاة وتقليد للطبيعة وهذا التقليد لا يجب أن يفهم بأنه نسخ للأشياء, فعندما يرسم الفنان إنساناً جميلاً فإنه يأخذ مجوعة صفات حسنة وجميلة من عدد من الناس ويجمعها فيه, لنحصل على إنسان حسن وجميل, فالفنان يتأمل الطبيعة بشكل خلاق ليستنتج منها صفات جميلة من مجموع الأشياء الجميلة فيها ويحاول تعميمها وهذا الرأي تأثر به أفلاطون وأرسطو من بعده[2].

كما اهتم سقراط بالجمال النفسي الحقيقي, وكانت الفضيلة هي هدفه من فلسفته, ولهذا كان شعاره المشهور (أعرف نفسك بنفسك), فقد أكد على أهمية النفس وأثبت خلودها, وأحرص على إبراز جمالها وكمالها المدفون داخل هيكل الجسم, وقد تأثر أفلاطون بأستاذه سقراط فصب اهتمامه على النفس وجمالها الباطن, ودحض الجسم وقلل من شأنه أمام النفس واصفاً إياه بالسجن أو القبر للنفس[3].

أما نظرية الحب في فلسفة سقراط " فيشيد سقراط بالحب المثالي الذي تلهمه فينوس السماوية لا فينوس الأرضية. فحب الجسد الذي يقوم على الجمال الحسي الجسماني لا خير فيه لا للمحب ولا للمحبوب. فيقول سقراط مؤكداً هذا الرأي: أن أساطير الآلهة قد مجدت أيضاً هذا الحب الروحاني, فالإله زيوس لم ينعم بالخلود على من أحبهم حباً جسمانياً في حين أنه رفع الأبطال الذين أحبهم حباً روحانياً إلى مرتبة الخلود"[4].

(1) ينظر: عوض, رياض: مقدمات في فلسفة الفن, مطبعة جروس يرس, الطبعة1, 1994م, 174
(2) ينظر: عوض, رياض: مقدمات في فلسفة الفن, 175
(3) ينظر: عباس، راوية عبد المنعم: القيم الجمالية, 34
(4) مطر, أميرة حلمي: فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها, دار قباء، القاهرة, بلا طبعة, 1998م، 31

وعند سقراط يتطلب الوصول إلى الجمال المطلق عدة مراحل يتم من خلالها إعداد النفس وتهيئتها للتوجه إلى طريق الخير والحب المثالي ومنها: أن يتجه الإنسان إلى حب جسم جميل, ومنه يميل إلى جميع الأجسام الجميلة فيحبها, فيشعر بمدى تفاهة حب الصور المحسوسة ويشعر بالانجذاب نحو نفس من يحب, ثم يشعر بتفاهة حبه لمادة جسمية فيحاول أن يرتقي إلى مستوى أعلى, فيصل إلى مرحلة جمال السلوك, ثم إلى محبة الأخلاق المطلقة, فيشعر بالفرق الكبير بين الأخلاق والمعرفة, ويذهب للبحث عن معارف أخرى ويحاول الوصول إلى ما تشتمل عليه من جمال, وأخيراً يصل إلى ذروة الجمال ألا وهو الجمال المطلق الكلي وهذه هي الغاية القصوى التي يبتغيها كل إنسان[1].

إن ما يقصده سقراط بكلمة (إله) أو (المطلق) كان يتطابق مع الصورة التي صورها الشعب عن الإلهة الميثولوجيا, وأيضاً يشمل على العناصر الخاصة بهؤلاء الآلهة من (خلود وجبروت), لكن لم يأخذ بها بشكل كلي. ولم يكن لإله سقراط اسماً فريداً أو خاصاً, بل أن إله سقراط هو العقل الكلي العام, وأما الإلهة الأخرى المختلفة التي تحدث عنها, فهي كانت بنظره تجليات هذا العقل الكلي. فهذا الإله برأي سقراط هو مصدر النظام الذي يسود الكون, وهو القوة التي تحكم العالم وتديره, لذلك كان يقول أن من المستحيل القبول بأن العالم لا يتطلب شيئاً من الذكاء , ولو قبلنا بذلك, أفلا يتوجب علينا أن نعتبر أرواحنا, (في محض صدفة), فينتج عن برهان سقراط أنه لا يمكن القبول بأن يكون الإنسان وهو الجزء الصغير من هذا العالم, يمتلك عقلاً, في حين أن العالم الكبير الذي خارجه لا يمكن تصور الإنسان, لا يتضمن عقلاً, لأنه العالم هو نظام متناسق متناغم بمقتضى العقل[2].

---

(1) ينظر: عباس، راوية عبد المنعم: القيم الجمالية, 38- 39

(2) ينظر: كيسيديس, ثيوكاريس: سقراط, 257- 258 وأيضاً: ينظر: الفاخوري, حنا والجّر خليل: تاريخ الفلسفة العربية, دار الجيل, بيروت, الطبعة3, 1993م, 63

إذن فهذا (الإله) كما يرى سقراط هو المدبر الكبير الذي يحيط بكل هـذا العـالم وينظمـه ويـديره, فلا يمكن تصور هذا الكون الكبير من غير (عقل أعلى) أو (قوة كبرى) تسيطر عليه وتنظمه, فالإله أكبر مـن كل شيء, وهو كل شيء, وفي كل شيء. "وإذا صدقنا اكسانوفان, فسقراط كان يعتقد أن الإله أو(المطلـق) في عنايته بالإنسان, واهتمامه في تحقيق مكان مميز له, وضـع تحـت تـصرفه هبـات الطبيعـة (النـور, الهـواء, النار, تعاقب الفصول...الخ), وأعطاه إمكانية استخدام النبات والحيوان لمنفعته, وهذا الكون المدهش كـان أعده من أجل خير الإنسان. هكذا كان سقراط, بحسب اكسانوفان, يرى في الإنسان غاية اللـه الأخيرة"[1].

فجوهر فكر سقراط يتعلق بـأن الآلهـة هـي العقـل الكـلي العـام الـذي يـسيطر عـلى هـذا الكـون بعدالته الحازمة, وفضلاً عن ذلك حين تكلـم عـن الـصوت الإلهـي الـداخلي, كـان قـد اعتـبر إمكـان اتـصال الإنسان باللـه من دون حاجة إلى وجود وسائط العبادة, وهذا ما أدى إلى رفع الشكوى ضد سقراط بأنه لا يؤمن بالآلهة المدنية واتخاذ آلهة جديدة محل الآلهة التقليدية[2].

وهذا المبدأ في المنفعة يطرحه سقراط على كل شيء, فكل شيء بالنـسبة لـه, حـسن وجميـل إذا مـا استجاب لغايته. وهذا ما ذكره اكسانوفان في مذكراته [3]: فيوجز سقراط رأيه بهذه التعابير، كل ما يمكـن أن يكون نافعاً هو جيد وجميل بالقياس إلى الوجهة التي يمكن أن يستعمل فيهـا. وعـلى سـؤال (أريـستيبوس) الساخر: سلة قمامة إذن هي أيضاً جميلة؟ يجيب سقراط برباطة جأش " بلى, وحق زيوس, درع من ذهب هو قبيح إذا استعمله أحـدهم في الوجهـة المخصـصة لـه, وآخـر لم يـستعمله"[4], فالأشـياء يمكـن أن تكـون

(1) كيسيديس, ثيوكاريس، سقراط, ص 260
(2) ينظر: عطيتو, حربي عباس: الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية, ص 280
(3) ينظر: كيسيديس, ثيوكاريس، سقراط, ص 250
(4) كيسيديس, ثيوكاريس، سقراط, ص251

ذاتها قبيحة وجميلة, ويمكن أيضًا أن تكون حسنه ورديئة, وذلك يعود إلى النظر الموجه لها. لأن ما هو حسن بالنسبة للجوع هو رديء بالنسبة للحمى, فالأشياء حسنة وجميلة, تبعاً لاستعمالها, وهي على العكس فتكون قبيحة ورديئة إذا لم يحسن استعمالها الذي مخصص لها[1].

سادسا: إيجابيات فلسفة سقراط الأخلاقية.

وفي النهاية نقول: مهما قيل في سقراط إلاّ أنه تسجّل له إيجابيات بارزة في تاريخ فلسفة الأخلاق منها:

1- أراد سقراط أن يعيد إلى المجتمع الأثيني نظامه وأمنه وطمأنينته (حالة الاستقرار) بعد حالة الثورة التي جاءت من السفسطائيين (حالة حركة)، وكان على سقراط لكي يقيم بناء الأخلاق الذي تداعى على يد السفسطائيين، أن يهدم نظريتهم في المعرفة أولا، حتى إذا وضح موقفه الأبستمولوجي يسير من خلاله إلي مجال الأخلاق، فقام بتحليل الألفاظ لتحديد معانيها وإيضاح دلالاتها، ففوت على السفسطائيين طريقة الاعتماد على استخدام الألفاظ وغموض معانيها.

2- إن سقراط كان منسجماً مع فلسفته وآرائه عندما التزم بها في حياته حتى عندما كان في السجن، وأُغري بالفرار فرفض انسجاماً مع رأيه في الخضوع للقانون وعدم الخوف من الموت. وهذا الأمر يعبّر عن التزام رفيع بقيم حدّدها الإنسان لنفسه.

3- اهتدى سقراط بالعقل إلي الحقائق الثابتة في مجال المعرفة، توصل عن طريقه إلي القيم المطلقة في مجال الأخلاق، وبدت الطبيعة البشرية جسما وعقلا يسيطر علي نزوات الحس وأهوائه. فأصبحت قوانين الأخلاق تتعارض مع الجانب الحيواني في طبيعتنا، وتتمشى مع الطبيعة العاقلة فينا، ولذلك وجب احترامها وطاعتها

(1) ينظر: كيسيديس, ثيوكاريس: المصدر نفسه, 251

وعقاب الخارجين عليها. وأصبح العلم عند سقراط هو العلم بالنفس لأجل تقويمها مؤكدا شعار "أعرف نفسك بنفسك".

4- أن سقراط أراد بناء الأخلاق على العقل، فألغى بذلك ردها إلى سلطة خارجية تتمثل في الآلهة أو العرف أو غيرها مما كان متعارف عليه آنذاك. كما أنه جعل قواعد الأخلاق ثابتة غير متغيرة، وجعل مقياس الخير والشر لا يتوقف على مصالح الناس، كما أنه صالح لكل زمان ومكان.

5- إن تأسيس سقراط الأخلاقي اصبح هو الفلسفة الرسمية في الأديان السماوية وأصحاب المنهج العقلي ومازال هذا المنهج الأخلاقي موجودا رغم الثورة الفلسفية المعاصرة المضادة للعقل الفلسفي وهذا دليل على قوة هذا المنهج الذي مازال يصارع المناهج الحديثة.

6- والواقع أن جميع النظريات الأخلاقية منذ سقراط هي في حقيقة أمرها محاولات لا يجاد تفسير للعلاقة بين الوقائع والقيم, تأتي النظريات الطبيعية على أساس التوحيد بينهما, بينما تركز النظريات اللا طبيعية على أوجه الاختلاف بينهما وقد نجح سقراط وهو يسعى لإيجاد الأسس العقلية للأحكام الأخلاقية من خلال توجيه الانتباه إلى مشكلة البحث عن العلاقات القائمة بين القيم والوقائع, ومن هذه الناحية يعتبر واضع ومؤسس الفلسفة الأخلاقية.

الفصل الثالث

النظرية الأخلاقية عند أفلاطون من الأدراك العقلي إلى الغاية السامية للإنسان

المبحث الأول: الطبيعة والأخلاق وأثرهم في بناء المجتمع.

أولا: أثر الطبيعة على فلسفة الأخلاق.

ثانيا: العلاقة بين الفلسفة والأخلاق.

ثالثا: العدالة الاجتماعية أساس قوى النفس.

المبحث الثاني: النقد الأخلاقي للسفسطائيين في المنهج والموضوع والوسيلة.

أولا: منهج السفسطائيين التعليمي وآراءهم.

ثانيا: نقد المنهاج التربوي لتعليم الفضيلة عند السفسطائيين.

ثالثا: المعرفة لذاتها بين الأدراك العقلي والماهية المجردة.

رابعا: الخير الأقصى أساس الفلسفة الأخلاقية.

المبحث الثالث: الفضائل الإنسانية بين الاعتدال وغائية السعادة.

أولا: الفضيلة أساس قواعد السلوك الإنساني.

ثانيا: النظر والتأمل أساس السعادة.

ثالثا: المنظومة الأخلاقية في إدارة الدولة أساس العدل الاجتماعي.

المبحث الأول

الطبيعة والأخلاق وأثرهم في بناء المجتمع

تمهيد:

من المعروف أن النظرية الأخلاقية كانت قد بدأت بشكل علمي منظم عند سقراط لكن تطوره عند أفلاطون, فمبدأ المعرفة فضيلة كان عند سقراط لكنَّه أصبح من الأفكار الرئيسية في مذهب أفلاطون الأخلاقي حيث بدأ بتعريف طبيعة هذه المعرفة ووضع لها معياراً حدَّدها وميَّزها عن غيرها, فقد رأى أنَّ هذه المعرفة ليست معرفة ذاتية بل هي كلية جامعة تتجاوز حدود الأنسان الفرد " فالعقل هو وحده الذي يدرك جوهر ومعنى الحقيقة ومجموع هذه الحقائق أطلق عليها أفلاطون اسم الأفكار العقلية التي شكَّلت فيما بعد عالم الحقيقة عند أفلاطون " [1]

وهذا النوع من المعرفة والحقيقة هو من يقود إلى السلوك الواعي الأخلاقي فعندما يعمل الأنسان على ترقية النفس فانه سيجدها، ولكن بعد أن تكون قد تمرغت في رذيلة الجسد والمادة, فعالم أفلاطون لم يكن من ذرات مادية بل عالم أرواح ومُثُلْ وعندما يجدها فانه يستطيع أن يصل بها إلى أسمى درجات الحقيقة عن طريق الوعي الباطني الذي يشير إلى الفضيلة, فالفضيلة هي المعرفة والإدراك العقلي هو الغاية السامية للإنسان،

ولكي يحقق أفلاطون قاعدته الأخلاقية هذه يلجأ إلى نظام الدولة والمجتمع وما فيه من العلاقات بين طبقات ذلك المجتمع, فعندما تتلاحم هذه الطبقات ولا تتنازع ويؤدي كل فرد في طبقته دوره الموكل إليه تكون النتيجة الخير والسعادة لجميع الطبقات - الطبقة الدنيا العمال والحرفيين والصنَّاع للعمل على تزويد المجتمع اقتصاديا ومادياً بنواحي الأكل والشرب والملبس- وهذه ليست بالمسألة البسيطة, فبقاء المجتمع والدولة مرهون بما تنتجه هذه الطبقة وطبقة الحراس والمحاربين " التي عليها حماية الطبقة الدنيا بالإضافة إلى

---

(1) التلوع, أبو بكر إبراهيم, الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي, ص55

حماية البلد من الأعداء الخارجيين" [1] لكن هذه السعادة لا تكتمل إلاّ بوجود طبقة أخرى هي طبقة الحكام والمشرعين الذين يهتمون بتدبر وإدارة شؤون الدولة.

يوجد عند أفلاطون تقسيم ثاني يقابل تقسيم الدولة الذي بناه في نظريته لاستكمال مذهبه الأخلاقي في الفلسفة هو تقسيم القوى في النفس الفردية ولكل قوة دور ووظيفة معينة لا تتعداها إلى آخرى، مع وجود حالة من التنازع والتصادم بينها للسيطرة والتفرد بقيادة الفرد وجسده فيقوم أفلاطون بتنظيم علاقات بين هذه القوى ووجود قوة بينهما حرَّة ونبيلة قادرة على السيطرة وتنظيم هذه العلاقات لكنها إن فسدت فيكون مصير الأنسان المرض والانحراف ثم هبوط المستوى الأخلاقي إلى مرتبات دنيا, هذه القوة النبيلة والخيِّرة هي العقل وبه يتم إرشاد القوى الأخرى إلى إشباع رغائبها باعتدال وبلا إفراط وهنا يكون الكمال العقلي الحقيقي وتستقيم النفس ويعيش الأنسان في سعادة كاملة.

أعتبر أفلاطون الاعتدال بما هو اعتدال أساس الأخلاق المتوجه إلى السلوك السوي والمفضَّل باعتبار أنَّ الحكمة تأتي بعد تفعيل فضائل النفس الحميدة المتوائمة مع التناسب والانتظام, فهذا الفيلسوف يعتقد أنَّ النظام والتناسب أساس تقوم عليه نظامية الأشياء وإذا ما اختل هذا النظام فقدت الأشياء فضائلها وقيمها وقيمتها, فكما أنَّ الصحة هي نتاج النظام والتناسب في الجسم وهذا النظام يعتبر قانون كانت الصحة فضيلة الاعتدال في الجسم, لذلك يعتبر الحكيم هو المعتدل حسب تلك النظامات والتناسبيات فيما بينها وهذه التناسبيات هي بمقدار عمل قوى النفس (الشهوانية، والغضبية) عند الأنسان والسيطرة عليها من قبل القوة العاقلة التي هي الحكمة, فكان لابدَّ أن يكون الأخيار قد اعتبروا أخيار للخير الموجود فيهم وكذلك بالنسبة للأشرار اعتبروا أشراراً للشر الموجود فيهم.

---

(1) أفلاطون، الجمهورية, ص 60.

أولا: أثر الطبيعة على فلسفة الأخلاق

الأخلاق هي مسؤولة عن تحقيق العدالة، من خلال الفرد كونه هو أساس المجتمع. الذي يسير وفق شروط الطبيعية. ولكي يثبت هذا أفلاطون ينظر في المجتمع فيرى انه ظاهرة طبيعية ناشئة من تعدد حاجات الفرد وعجزه عن قضائها وحده [1]. وهذا المجتمع قد يكون بريئا من الغاية النهائية لتكوّن المجتمعات كما في هذا المجتمع (الفطري) وقد يبنى على أساس هذه الغاية. ولكل نوع من هذين النوعين (الطبيعة والأخلاق) مثل أخلاقي خاص به.

يعطي أفلاطون للمجتمع في حالته الأولى الطبيعية مثلا واقعيا منتحلا من أساطيرهم المعروفة ففي محاورة رجل الدولة، يعطي صورة العالم الذي يحكمه الإله إذ لا دول ولا حكومة، وإذ الحياة العفوية، وهو يعود بنا عن طريق الأسطورة إلى الدورة السابقة للعالم في عهد كرونوس، ففي هذه الحياة كانت الإله يشرف على العالم كلها وأجزاء الكون منقسمة إلى مناطق تحكمها الآلهة، ولم يكن في هذه الحياة غير الأمان والاستقرار، لان الكائنات الحية تعيش بنظام وفقا للطبيعة، ولم يكن بينها أي نوع من أنواع النزاع، وعليه فقد ظل النظام في ظل هذه الحياة بلا حدود[2]. لان الرب هو الراعي لهذه الحياة، فلا دول ولا حكومات ولم يكن الرجال يتخذون النساء وينجبون الأولاد، لانهم خرجوا جميعا من الأرض لا يذكرون شيئا عن الماضي، وكانت الأرض تعطيهم الثمار العديدة والمتنوعة من دون أن يزرعها أنسان، أما جوهم فكان معتدلا جدا لذلك عاشوا عراة في الهواء الطلق يتخذون من العشب مطامع لينة[3].

---

(1) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 100

(2) ينظر: أفلاطون، رجل الدولة، ترجمة أديب نصور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1959، ص56-57

(3) ينظر: أفلاطون، المصدر السابق، ص57

هذه الصورة العالمية في البراءة تعكس صورة المجتمع في بداية تكوينه إذ تنشأ الدولة لعدم قدرة الفرد على الاستقلال وعلى سد حاجاته بنفسه. ومن اجتماعه مع غيره في مستقر واحد تنشأ الدولة، فيتبادلون الأشياء فيما بينهم وسواء أكان الواحد منهم أخذا أم معطيا فانه يدرك أن الأمر عائد لمصلحته الشخصية، ولا احد منهم يطلب سوى حاجاته الطبيعية التي من أهمها القوت والمسكن والملبس، على أن كل واحد منهم يقوم بالعمل الذي يناسب موهبته واستعداده حاصرا كل قواه العقلية في هذا العمل ليكون إنتاجه الوافر مقداراً وأجود نوعا[1].

إن العمل في هذه الفترة يحتاج إلى ثلاثة أنواع رئيسة من العمال فقط هم الزراع ثم البناؤون ثم الحاكة، وهؤلاء سيكونون في حاجة إلى تعاون أفراد المجتمع ليمدوهم بما يحتاجون من أدوات لإنجاز أعمالهم، وتصدير ما يفيض عن حاجتهم واستيراد ما يحتاجون وبالتالي يوجد الملاحون للتجارة البحرية [2].

إن الحياة في هذه المرحلة تمضي بشكل طبيعي، وبنظام مقبول قائم على مبدأ بدائية الحياة [3]. أن الرفاهية تتحقق بشكل تام في هذه الحياة، فالكل في هذا المجتمع يعيشون صيفا وشتاءً هذه البساطة التي يعتمدون فيها على عملهم. فيجلسون على أسِرَّة مصنوعة من أغصان الأشجار، ويتمتعون بصفاء العيش مع أسرهم بسلام ولا ينجبون من الأبناء اكثر مما يستطيعون أن يعيلوا، تحسبا من الفاقة فيقضون حياتهم بهناء وأخلاق صالحة، تاركين للأبناء بعدهم أساسا متينا لحياة سعيدة، حقيقية وصائبة[4].

أن النفس الإنسانية في هذه المدينة تخلصت فطريا من رذائل الأخلاق، كون المجتمع يعمه السلام والهدوء والمساواة، والتخلص من الروح العدائية. ويسوده الحب

(1) ينظر: أفلاطون: الجمهورية، ص56-57

(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص58-59

(3) ينظر: غيث، جيروم، أفلاطون، ص146

(4) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص59- 60

والصفاء والأخوة من دون نزاع ولا حرب ولا فاقة، إلا أن هذا التخلق الفاضل فطري غير قائم على العقل.

وهذا المجتمع لم يأخذ أبعاده الحقيقية من نظرية أفلاطون في المثل. فالشعب هنا لم ينقسم إلى حاكم ومحكوم والدليل على هذا أن الشعب ليس له دراية بفن الحكومة الذي تكون الحرب جانبا منه، وقد كانت الرغبة في حفظ الذات داعيا لتجمعهم معا[1]. كما انهم غير مدركين نعم المدن ولاعناتها، فلم يكونوا مدركين تقبل الرذيلة والفضيلة بمعناها الأخلاقي[2].

إن الصراع المدني يختفي في هذه الحياة لان تجمعهم معا جعلهم أصدقاء يألف بعضهم بعضا كما لم يكن هناك نزاع على أسباب البقاء، كون كل حاجاتهم الطبيعية مشبعة طبيعيا. بمعنى أن الطبيعة قد حفظتهم من الشذوذ الأخلاقي، فلم يكن هناك تفاوت بينهم في المستويات المعيشية أصلا.[3]

وهكذا مجتمع لابد أن ينتج نظام نموذجي من الأخلاق والفضيلة لأنه لا مكان فيه للمنافسة، والتحاسد، ومن ناحية أخرى إن أفراد المجتمع بسطاء لدرجة انهم عندما كانوا يسمعون عما يسمى عدلا أو مساواة يسلمون بما يقال لهم مطيعين بشكل كامل، هذه المجتمعات التي تعيش هذه الحياة بهذا الشكل تكون مضطرة إلى أن تكون جاهلة بالفنون المتنوعة ولا سيما فن الحرب وكذلك فن التحزب بما له من أساليب احتيال متنوعة يفرض بها رؤيته على أفراد المجتمع، وكذلك كانوا اكثر شهامة ورجولة، واكثر تحكما في انفسهم واكثر استقامة وعدلا بوجه عام ولم يكونوا بحاجة إلى قوانين تنظم حياتهم ولا يحتاجون إلى مشرّع ولا إلى قراءة أو كتابة في هذا العصر الأبوي [4].

---

(1) ينظر: أفلاطون، بروتاغوراس، ص58

(2) ينظر: أفلاطون، القوانين، ص 165

(3) ينظر: أفلاطون، القوانين، ص166.

(4) ينظر: أفلاطون، القوانين، ص167- 168

إن مثل هذا المجتمع غير موجود نهائيا[1] الإ أن أفلاطون يعرضه عن طريق الأسطورة والخيال لبيان العلاقة الطردية بين العدالة والسلوك الأخلاقي الفاضل. وهو لم يقصد عدالة فطرية قائمة على عدم المعرفة، بل أن ما يقصده عدالة موجهة توجيها واعيا دقيقا. وهذا المجتمع حتى وان وجد فلم يبقى على هذه الحالة. فالحياة كما يراها مبنية على أساس العقل والغاية المقصودة. لذلك فهو ينتقد هذه الحياة لافتقارها إلى الهدف الأساسي الذي وجد الأنسان من أجله.

وفضلا عن أن النفس الإنسانية في هذا المجتمع لم تقصد بلوغ السعادة عن وعي وادراك فأنها تفتقد الإرادة الحرة، فالإنسان في هذا العصر يكون فاضلا لعدم معرفته طريق الرذيلة، بعبارة أخرى انه لم يمتحن ولم يبتلى وهذا هو مطلب أفلاطون، انه يدعوا الأنسان ليكون فاضلا مع كونه مدعو إلى الرذيلة مع يسر طريقه اليها، أي يكون عفيفا مع شهوته، أبيا عزيز النفس مع حاجته، باختصار أن ينجح في الامتحان ويجتاز العقبة، وذألك من خلال سيطرة النفس على شهوات الجسد.

لذلك فقد ترتب واجب أخر على إقامة المجتمع لا يقتصر على حفظ الذات، بل يجب أن يتعداه إلى تكوين ذلك المربي الفاضل الذي يسمو بالفرد نحو الخير المطلق والسعادة الأبدية وهذا هو الهدف الأساسي من إقامة المجتمعات[2] من دون أن يقتصر هذا الخير على حدود هذه الحياة.

ثانيا: العلاقة بين الفلسفة و الأخلاق

إن عصر الفضيلة والتآخي والسلم بين أفراد المجتمع سواء أكان موجودا حقيقياً أم أسطوريا لا يمكن أن يدوم. وانقضائه كان يوم فطن الناس إلى جمال الترف والفن، فنبتت في نفوس الناس حاجات جديدة، واستحدثوا صناعات لإرضائها. وضاقت الأرض بمن

(1) ينظر: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ص267، وكذألك ينظر: بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون، ص220، و أيضا: الموسوعة الفلسفية، ص183

(2) ينظر: جيجن، أولف، المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية ص459.

عليها لرضاء تلك الحاجات، فتحاسد الناس وخربت النفوس مما أدى ذألك إلى إشعال فتن الحروب وتكوين الجيوش. وهذه هي المدينة الثانية العسكرية المتحضرة[1]. إذن كيف يمكن لأفلاطون أن يؤسسها على أن تفرز امتن نماذج الأخلاق والفضيلة؟.

يتقدم أفلاطون ناقدا ومصلحا لمساوئ العصر الذي يعيشه فيعرض صورة أو مثالا لما يجب أن تكون عليه المدينة. فالتداخل كبير بينهما وبين الفرد. وكما استخرج من الفرد ذلك الدافع الطبيعي للفضيلة في احسن صورها، (الضمير أو القوة العاقلة) في الأنسان، سوف يستخرجه من المدينة معتمدا في هذا على مبدأ تقسيمه للوجود إلى جانبين: حسي والهي.

إن الفرد في حاجة للجماعة لعدم استغنائه بنفسه ولغرض الوصول إلى هذا الهدف حتى يتكامل مع الآخرين يحتاج إلى النظام وتوحيد الجهود وهنا تنشأ الدول في نظر أفلاطون[2]. ومن ناحية أخرى فان القوى النفسية تتسرب إلى الدولة فتكون طبقاتها الثلاث وهي الحكام (الفلاسفة) والجنود (الحرس)، والعمال (المنتجون)، وكل فرد في المجتمع ينتمي إلى احدى هذه الطبقات وذلك بحسب تغلب احد أجزاء الروح فيه على الجزأين الأخرين، فمن تغلب فيه العقل انتسب إلى طبقة الحكام ومن تغلبت فيه العاطفة انتسب إلى طبقة الجنود، ومن تغلبت فيه الشهوة انتسب إلى طبقة العمال[3]، فما الدولة الأ فرد أنساني متكامل[4].

ويعد أفلاطون أديبا في هذا المجال لذلك من المناسب دراسة الأخلاق وفلسفتها في الفكر الأفلاطوني خصوصاَ وانه بحث في أمور اكبر منها. الأخلاق تلك هي النفس

---

(1) ينظر: أفلاطون، القوانين، ص218-219، وكذألك ينظر :كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية ص100

(2) ينظر: اطراد، مجيد مخلف، العدالة عند فلاسفة الإسلام، ص118.

(3) ينظر: موسى، محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، ص82.

(4) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 132، وكذألك ينظر: متي، كريم، الفلسفة اليونانية، ص176. وأيضا ينظر: جيجن، أولف :المشكلات الكبرى في الفلسفة اليونانية. ص360.

البشرية وما عليها من أمور الحكمة والتعقل ذلك إن الإنسان مميز بالعقل والبيان وعليه سأبدأ تقسيمات أفلاطون لمبدأ الفضيلة. قسم أفلاطون الفضائل إلى ثلاثة أقسام على غرار تقسيم قوى النفس إلى ثلاثة أقسام أيضا وهي:

1- القوى العقلية وفضيلتها هي الحكمة.

2- القوى الشهوية وفضيلتها هي العفة.

3- القوى العصبية وفضيلتها هي الشجاعة.

إن أكمل الفضائل في نظر أفلاطون هي الحكمة وأساسها العقل ومن ثم العقل الحق وإدراكه. والعفة تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حر غير مقيد, يتوسط هاتين الفضيلتين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية وهي القوة أو الفضيلة التي تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم, ولو نعود مرة أخرى إلى فضيلة الحكمة فنلاحظهاأولى الفضائل ومبدؤها فلولا الحكمة لسيطرة الشهوانية على خليقتها, وانقادت لها الفضيلة[1]

يمكن أن نستنتج من كل مما تقدم إن القوه العقلية هي المسؤولة عن الإنسان لأنها تقع في الجانب الأمامي من الدماغ, وقد أصابه أفلاطون.عند ما وضع فضيلتها الحكمة تجعل الإنسان يفكر بهدوء وحرية وبهما يستطيع التمييز بين الصواب والخطاء في أمور الحياة ويتعامل مع الإغراء على أساس عقله ولو مال إلى الشهوانية من خلال فضيلتها العفة نلاحظها إنها لجعل أسس الإنسانية أكثر هدوء. والعفة لا تخرج عن حدودها حتى لا تنقلب إلى ضدها بل من الضرورية أن تكون خاضعة في كل ما تقوم إلى الحكمة وعلى هذا الأساس إذن فضيلة العفة يمكن إن نطلق عليها ((اسم ضبط النفس)) كما يقول أفلاطون فان مكانها في أسفل الصدر ونذهب الآن إلى القسم الثالث وهو(القوة الغضبية وفضيلتها الشجاعة) ولابد من الإشارة إلى إنها وسط بين الفضيلتين وان مهمتها تقوم

(1) ينظر: أفلاطون، محاورة فيدون، ص 68- 69. وكذألك ينظر: يوسف كرم, تاريخ الفلسفة اليونانية، ص95 .

على إعطاء الأوامر التي تصدر من القوة العليا بحيث تنفذ كل ما تريد الأولى تحقيقه في مختلف أشكال الجوانب سواء كانت سياسية أو عسكرية أو معنوية أو دينية وغيرها.

يرى أفلاطون إن العفة والشجاعة تخدمان الحكمة لأنهما أولى الفضائل مبدؤها فإذا أضيفت الفضيلتان للحكمة كان النظام والتناسب في النفس ويسمي أفلاطون حالة التناسب والنظام (عدالة) وما العدالة الاجتماعية إلا تحقيقا للنظام والتناسب بين أفراده والعدالة خير النفس وهي السعادة القصوى[1] ونستطيع تحليل قول أفلاطون هذا في الفقرة الثانية إذ انه من اكتشاف فضيلة رابعة تحدد التناسق والترابط بين هذه القوى الثلاثة إن تجعل قوى الغضبية في خدمة الفضيلة والعقلية في خدمة الشهوية وكما ذكر لنا في أعلاه إن الفضيلة هي ((العدالة)).

ثالثا: العدالة الاجتماعية أساس قوى النفس

ونستطيع أن نقول إن العدالة عند أفلاطون لا تكون فضيلة من نوع خاص بل يمكن, التعبير عنها بأنها حالة الصلاح والخير الذي يكون ناشئاً عن اتحاد الفضائل الثلاث (الحكمة- الشجاعة- العفة).

إنَّ هذه القوى المختلفة لا بد تحملها وحدة واحدة تعلو عليها حتى يتحقق الانسجام التام بين ما تؤديه من أعمال ومن فضيلة رابعة لتحقيق هذا الانسجام تهتم بحفظ التوازن بين الفضائل وواجبات قوى النفس الثلاثة سماها أفلاطون فضيلة العدالة كما يذكر في محاورة فيدون. وهذا يعني أنَّه إذا ما تحققت هذه الفضائل للأنفس كخضوع الشهوانية للغضبية والغضبية تخضع للعاقلة تحقق من ذلك الانسجام التام وتحققت للنفس العدالة, لذلك قال عنها أفلاطون بأنها أخلاق العدالة إذ يقول" إنَّ الشخص العادل لا يسمح لأي جزء منه بفعل شيء خارج عن طبيعته ولا يقبل أن يتعدى أي جزء

(1) ينظر: أفلاطون، جمهورية، ترجمة حنا خباز، الناشر دار الأندلس، بغداد، 1986م، ص112، أيضا ينظر: أنعام الجندي، دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية، بيروت بلا تاريخ، ص56.

من أجزاء النفس الثلاثة على وظائف الجزأين الآخرين وإنما هو شخص يسود ذاته نظام ويسيطر على نفسه"[1]

ومن هنا كانت العدالة إعطاء كل ذي حقٍ حقّه مما يعني أنَّ العدالة ليست فضيلة لقوة خاصة وإنما هي علاقة معينة بين هذه القوة أو هي الحالة التي نشأت عن هذه العلاقة إذا ما قام كل جزء من الأجزاء بما هو مخصص له, وبذلك تكون الأخلاق عند أفلاطون أربعة هي:

1- العفَّة أو ضبط النفس.

2- الشجاعة.

3- الحكمة.

4- العدالة.

إن ذلك يعني تقسيم طبقات المجتمع ليس وراثيا بل كان على وفق الاستعدادات الفطرية والمؤهلات الطبيعية، فكل فرد يولد في جماعة ينتفع بأعلى أنواع التدريب (حسب مدينة أفلاطون) الذي يتلاءم مع طبيعته، ويرتقي فيها كل فرد إلى اعلى مراكز الدولة حسب جدارته ومدركاته العقلية التي حصل عليها نتيجة التعليم والتجربة العملية.

وعليه فكل طبقة من طبقات الدولة تقابل طبقة من طبقات الوجود. فالوجود هو إما وجود الصورة أو وجود التصور الصحيح أو وجود المحسوسات، فطبقة الفلاسفة تقابل الوجود الحقيقي (الصورة) لأنها تعرف الوجود لذلك يجب أن تحكم،وطبقة الحراس تقابل وجود التصور الصحيح. وطبقة المنتجين تقابل وجود المحسوسات[2].

إن هذا التقسيم لا يقف عند حدود الدولة، بل إلى الشعوب والأمم فهذه تنقسم، في راي أفلاطون، إلى طبقات تنتمي إلى مراتب الوجود الحقيقي وغيره. لذلك فهو يرى

---

(1) أفلاطون, محاورة الجمهورية, ص131.

(2) ينظر: سباين، جورج: تطور الفكر السياسي، ص66، وكذألك ينظر: بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ص183

أن اليونان يمتازون بسيطرة القوة العاقلة على بقية القوى، وان الشماليين يمتازون بسيادة القوة الغضبية، وان الفينيقيين والمصريين يمتازون بسيادة القوة الشهوانية [1].

وقد انتقد الباحثون:" الحقيقة أننا لا يمكن أن نتقبل فكرة شعب الله المختار التي تسيطر على أفلاطون في رايه الأخير ولا سيما انه يضع اليونانيين فوق الجميع ممثلين للعقل وحدهم، مع أن الظروف التاريخية والفكرية أثبتت عكس ذلك. فاذا كانت اليونان تقع في مكان معتدل من حيث المناخ، فهناك شعوب كثيرة تقع في مناطق لا تختلف عن مناخ اليونان، واذا كان لليونان حضارة فقلما يوجد شعب بلا حضارة " [2].

وهنا نقول لكل أنسان الحق في أن تسمو بداخله فكرته ونظرته إلى وطنه، على إن لا يؤخذه التعصب بالقول خلاف ما اثبته التاريخ في مسيرته والعلم في تطوره، إن كل الشعوب متساوون في المدركات العقلية وان نضوج وازدهار الحضاري في مكان ما من العالم هو نتيجة تضافر عدُة ظروف اقتصادية وثقافية وسياسية ومناخية تساعد على الانبثاق الحضاري وهذا ما حصل في مختلف قارات العالم.

نعود مع أفلاطون وطبقات الدولة. فلكل طبقة وظيفتها الخاصة، الطبقة العليا التي تمثل القوة العقلية وهي طبقة الفلاسفة ومهمتها تنظيم شؤون المواطنين وأداره الحكم في المدينة- لتحقق وجودها الحقيقي- إما الطبقة الثانية (الجنود)، فوظيفتها الدفاع عن المدينة خارجيا وداخليا وهي تمثل القوة الغضبية فيها، كما أن هذه الطبقة تعد كالمعين للفلاسفة فهي التي تنفذ أوامرهم وتساعدهم على إدارة المدينة، و الطبقة الثالثة التي تمثل القوة الشهوانية وظيفتها الإنتاج وتنفيذ خطط حكام المدينة.

إن هذا التقسيم لم يكن الأول من نوعه في تاريخ الفلسفة اليونانية. فقد ضرب فيثاغورس قبله مثلا يبين فيه أنواع الحياة الثلاثة فيقول بوجود ثلاثة أنواع من البشر يشبهون تماما الأصناف الثلاثة الذين يهرعون إلى الألعاب الأولمبية: وأخس صنف من

(1) ينظر: بدوي، الموسوعة الفلسفية، ص179-180

(2) التكريتي، ناجي: الفلسفة الأخلاقية لأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص75 .

هؤلاء هم الذين يحضرون إلى هذه الألعاب لممارسة البيع والشراء أي أصحاب الجانب الشهواني المادي، واعلى منهم درجة الأفراد المتبارون في الألعاب أي أصحاب القوى الجسمية، إما الصنف الثالث وهم الذين يأتون لمشاهدة هذه المباريات فهم الأعلى درجة والاسمى مكانة. فكأن الذي يتصدى للعلم بالأشياء ومعرفة الحقائق من دون ممارستها يعد في نظر فيثاغورس اسمى في درجة التطهر من أصناف البشر جميعهم والرجل الذي يهب نفسه للعلم هو محب الحكمة (الفيلسوف) [1].

والمدينة بعد هذا التقسيم الطبيعي لطبقاتها، لابد أن تحتفظ بنعمة الانتظام والانسجام ولكي تضمن التقدم والرقي والحضارة يجب أن تعمها العدالة كفضيلة طبيعية، فهي كالفرد تماما، إذ لا تتحقق العدالة الاجتماعية الإ بعد أن تقوم كل طبقة بالعمل المناسب لها.

إن مجتمعا كهذا[2] بعد أن تعددت حاجاته واكتسب ميولا غير طبيعية لابد أن يكون قد ادرك معنى التطور، وهو لا يمكن أن يعود إلى الوراء لتحقيق تلك المشاعية وذلك النظام الطبيعي القائم على اللاوعي، فقد تطور الفرد ذهنيا واقتصاديا ونفسيا واجتماعيا ولابد له من اجل تحقيق العدالة الاجتماعية من مبدأ العقل والإرادة الواعية[3].

إما العدالة الاجتماعية في اصلها هي مبدأ يجمع مختلف الأفراد اجتمعوا من اجل تحقيق حاجاتهم الأساسية في المجتمع الذي يتألف من صنوف مختلفة من الناس اندمجوا بدافع حاجة كل منهم للأخر، وامتزاجهم في مجتمع واحد وانصراف كل منهم إلى

---

(1) ينظر: أبو ريان، محمد علي، تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ج1، ط4، دار الجامعات المصرية 1972 ص57، كذألك ينظر :بدوي، أفلاطون، ص221-222

(2) حول موضوع تحول المدينة من الحالة البدائية الطبيعية إلى حالة تعدد الحاجات والحاجة إلى نظام ودولة لغرض سد حاجات المجتمع وفرض النظام بين أفراده، ينظر، أفلاطون، الجمهورية،ص60-64

(3) ينظر: غيث، جيروم، أفلاطون، ص147

وظيفته. مما ينشأ عنه تجمع يبلغ حد الكمال إذا جاء ثمرة اجتماع العقل الإنساني(1). لذلك فأن أفلاطون من اجل الحفاظ على وحدة المجتمع ونظامه الاجتماعي، يضع قاعدة نظرية تماثل تلك التي وضعها للحفاظ على الانسجام الفردي وهي: أن العدالة في المدينة يجب أن تحاكي بقدر الإمكان الجواهر المثالية متقنة للنظام، من خلال احتفاظها دائما بانسجامها الداخلي السائر وفق نظام العقل.

إن فضيلة وسعادة الدولة تقوم في تناغم الطبقات الثلاث تحت سلطان العقل وعدم تدخل كل طبقة في وظيفة وشؤون الأخرى. حتى لا تحصل الفوضى في المجتمع ويعم الفساد والظلم . وكما أن الجزء العاقل من النفس الإنسانية يحقق العدالة والسعادة للفرد لأنه يدرك صورة الخير فكذلك الحال فيما يتعلق بالطبقة العليا في الدولة يجب أن تكون هي المشرعة للقوانين لتضمن العدالة في الدولة والمجتمع على نحو يضمن الانسجام بين طبقاته من اجل الوصول إلى السعادة لكافة أفراد المجتمع. كون هذه الطبقة هي التي تدرك الخير وتعرف ما ينفع كل طبقة وما يضرها.

بما أن تقسيم الدولة إلى طبقاتها الثلاث امرأ ليس وراثيا فان التأمل العقلي والتفكير ومعرفة صورة الخير وان اقتصر على الطبقة العليا " نرى أن الطبقة الثانية (الجنود) لا تختلف كثيرا عن الحكام، لان هؤلاء الجنود أو المساعدين كلما تقدموا في السن قلت صلاحيتهم للجندية وازدادت صلاحيتهم لمباشرة التأمل العقلي وقد يرتفعون في هذا إلى القمة.الإ أن الهوة بين الحكام والشعب يستحيل عبورها، فلا يفصل بينهما فارق مؤقت من ناحية المهنة أو الطبقة بل يقوم بينهما فارق دائم من حيث الجنس الذي انحدروا عنه" (2). لذلك فان الطبقة الثالثة ما كان لها الإ الطاعة المنظمة، حفاظا على دوام الانسجام(3).

(1) ينظر: سباين، جورج: مصدر سابق، ص68. وأيضا ينظر: غلاب، محمد، الحضوية والخلود في انتتاج أفلاطون، ص7 16.
(2) سارتون، تاريخ العلم ج3، ص37 0 و كذألك :متي، كريم، الفلسفة اليونانية، ص 177
(3) ينظر: سدجويك، المجمل في تاريخ الأخلاق، ص122 .

إن مشكلة الفرد هي مشكلة الدولة فالاثنان لا يختلفان في غـايتهم وهـي الوصـول إلى الخـير، وان كان هنالك تعارض فإنما يرجع إلى مسألة النمو والتوافق وعدم فهم الفرد بـصورة حـسنة لطبيعتـه الخاصـة والى تحسين اوفى لقواه إذ تتطور على وفق هذه المعرفة وهذا الفهم فيحصل نـوع مـن عـدم التـوازن بينـه وبين مجتمعه. وكل ما يحتاج اليه المجتمع غير المتجانس هو أن تتاح فيـه للمـواطنين فـرص النمـو الكامـل اللازم لتحقيق احتياجاتهم[1].

لما كانت الاحتياجات في هذا المجتمع عديدة متنوعة فالعدالة لا تتحقق الإ بقيادة العقـل والفكـر، وان تكون القوانين صادرة عن فهم وعقل. والعدالة التي يحاول أفلاطـون رسـمها في مجتمـع كهـذا مطلقـة جديدة في صورتها أزلية في مبادئها الأساسية، لا تقر العواطـف الناشـئة عـن الملكيـة ولا تتفـق مـع الأهـواء المتغيرة من فرد إلى آخر، ولا تقبل غزو النفوس التي تطمع في أن تتعدى حدودها الطبيعية[2].

(1) نظر: سباين، جورج، مصدر سابق، ص64 .

(2) نظر: غلاب، محمد، مصدر سابق، ص72.

المبحث الثاني

النقد الأخلاقي للسفسطائيين في المنهج والموضوع والوسيلة

أولا: منهج السفسطائيين التعليمي وآرائهم

أُخذ مصطلح السفسطائية من الكلمة اليونانيـة- سفيـسطس- وتعنـي المعلـم الـذي يعلِّـم العلـوم, ويقول بعض المؤرخين أنَّه ربما بدت الغيرة عند البعض على هؤلاء الحكماء كونهم أحدثوا نمطـاً جديـداً مـن التعليم يُعدُّ خروجاً عما هـو سـائد ومعـروف في مـدارس ذلـك العـصر أو الحقبـة التـي عـاش فيهـا هـؤلاء كالمدارس الفيثاغورية بما يعني خروج على النص الديني والعلمي القائم عـلى احتكـار المعرفـة في المعبـد أو عند الكهنوتيين كما ورثوه أو رأوه عند البابليين أو المصريين وهو مرتبط عندهم بالبعـد الغيبـي- الأخلاقـي الذي رفضه المعلمون الحكماء الجـدد وحـرروا التعلـيم بعيـداً عـن الغايـات الماورائيـة أو الأخلاقيـة, لـذلك اتهمهم البعض ليبعدوهم عن طريق التعليم وسلكه الموجَّه لذك أطلقت كلمة السفسطائي على:

1- أصحاب الحركة الفكرية التي ازدهرت في بلاد اليونـان عامـة وفي أثينـا بـصورة خاصـة خـلال القـرن الخامس قبل الميلاد وكان منهم برتوكوراس وجورجياس كمبرزين في ميدان عملهم.

2- على الذين أقاموا فلسفة على أقاويل لفظية خالية مـن الرصـانة والكـلمات الرنّانـة أي بمعنـى أنهـم أنزلوا المعرفة إلى مستوى العامة فكان هناك نوع من الازدهار تطلَّب وجود عدد أكبر من المعلمـين فكان هؤلاء المعلمين والحكماء الذين قيل أنهم سفسطائيون.

لكن لكثرة النقد والتجريح من الذين لا يرغبون في هكذا منهج تعليمي والرافضين لنزول الحكمة والفلسفة إلى مستوى العامة، فأصبح يقال أنَّ السفسطائي هو الذي يلجـأ إلى المغالطـة بقـصد خـداع الـسامعين حتـى تهمـوهم بالفـساد الخلقـي وفـساد القـول

المنطقي لديهم كقولهم في مجال الأخلاق أنها اعتبارات شخصية وأنَّ الخير هو ما أريد والشر ما لا يراد بالفعل وأنَّ الأخلاق تتغير من جيل إلى آخر.

ليصل الأمر إلى أفلاطون في محاوراته فيقول عنهم أنهم المتاجرون بالمعرفة ويعلمون السياسيون الخطابة ليتمكنوا من مغالطة الرأي العام, مما يعتبر هذا الكلام احتقار للديموقراطية من أفلاطون الأرستقراطي التربية حتى أنَّه يعتبر نجاح إصلاحه السياسي والخلقي رهين بأبعاد نمط التربية السفسطائية المستندة إلى أدوات الأدب في الخطابة والشعر وأره العاطفي والوجداني والتمويه الخلقي.

فغاية أفلاطون كانت في خصوصية الأخلاق والعلم والفلسفة لنخبة معينة ومحدودة من المجتمع وليس صائرة إلى سائر طبقات المجتمع. يقول بروتاغوراس (أنَّ الأنسان مقياس كل الأشياء الموجودة في حالة وجودها أو عدم وجودها) لذلك كان اهتمام السفسطائيين بمفهوم الإقناع والانتقال بالبحث في الطبيعة إلى البحث في الأنسان وتعليمه الفضيلة كما هو واضح في _ محاورة بروتاغوراس- الأفلاطونية حيث نجد بروتاغوراس يعرِّف نفسه بأنَّه يعلم التلميذ علم النصيحة الصائبة التي تعني الحكمة وكذلك تعليمه أفضل الوسائل في إدارة المنزل وإدارة شؤون المدينة[1].

لكن الذي يؤخذ على هؤلاء المعلمون الحكماء أنَّ تعليمهم للناس كان مقابل ثمن أي أنهم كانوا من المكتسبين بالفلسفة والحكمة وهو ما تاباه نفس الحكيم والأخلاق المعرفية, لذلك كان إتهام السفسطائيين بأمور منها[2]:

1- أنَّهم يقومون بتعليم الشباب فن النجاح فتكون الأخلاق في هذه الحالة نسبية ومتغيرة بحسب الزمان والمكان وكذلك المنحدر الثقافي والطبقي اللذان لهما دور كبير في تعليم الأخلاق.

---

(1) ينظر: الأهواني، احمد فؤاد، أفلاطون، ص259

(2) موسى، محمد يوسف، تاريخ الأخلاق، ص67

2- اتهامهم بتحريف الحقيقة فنعتوا بالمغالطين بعد تمكنهم في الاستدلال اللغوي, فكانوا يعلمون الشباب البلاغة والفصاحة التي تجعل فيهم القابلية على التأثير في الخصوم.

ثانيا: نقد المنهاج التربوي لتعليم الفضيلة عند السفسطائيين

من هنا نقد أفلاطون السفسطائيون في مسألة الأخلاق التي عملوا بها وعلّموها المجتمع ووجّه اليها النقد, فالأخلاق تختص بالإنسان وتعامله مع بني جنسه ومع الحيوان والنبات وحتى الجماد إلاّ أنَّ العلوم الأخيرة انفصلت عن الفلسفة بعلوم منها علم الاجتماع والعلوم الطبيعية, مع العلم أنَّ الأخلاق عند أفلاطون ارتبطت بمباحث فلسفته الأخرى كالسياسة والنفس والإلهيات.

بعد أن عرفت المقولة الفلسفية التي مفادها أن السفسطائيين وسقراط أنزلوا الفلسفة من السماء إلى الأرض تمحور التفكير الفلسفي حول الأنسان وبالذات كيفية الحصول على الفضيلة كونها هي الطريق إلى السعادة. الإ أن هؤلاء المعلمين افتقدوا المنهج العلمي في تعليم الفضيلة التي ادعوها. أي أن المنهج الذي اتبعوه تمثل في ملاحظة شعوب العالم في أخلاقها وتقاليدها وعاداتها، واهتموا بالتمرين والتعود لا غير ولم يعتمدوا على التفكير والبحث النظري، لانهم اعتقدوا انهم ليست بحاجة إلى البحث النظري[(1)].

لم ينظر السفسطائيون للفضيلة نظرة واحد. كونها عندهم ليست واحدة، بل هي متعددة.انها في الأنسان مهارته في حرفته.الطبيب في مداواة المرضى، والسياسي في الظفر بالخصوم، والخطيب في قوة الحجة والبلاغة، فالفضائل على تعددها متمايزة فيما بينها من حيث الجودة [(2)]، وكل هذه الفضائل ليست علماً ولكن قابلة للتعلم، كما ذكرنا عن

(1) ينظر: بدوي، عبدالرحمن، الأخلاق النظرية، ص 157.

(2) ينظر: أفلاطون، بروتاغوراس، ص 91- 92. وينظر كذألك: عبد العزيز وأبو بكر ذكري، مباحث ونظريات في علم الأخلاق، ص11.

طريق التعود والتجربة وعليه كان بروتاغوراس يقول " لا خير في فن بلا تجربة، كما انه ادخل في منهجه التربوي اللغة بألفاظها وتركيب عباراتها، وحسن بيانها أساسا وعاملاً مؤثراً في التربية، ففي رأيه، أن العلم لا يتأصل في النفس إلا اذا ذهب إلى الأعماق، أي تقبله النفس "[1].

هذا الطريق أو الأسلوب الذي هيمنوا فيه على الناس من خلال إقناعهم، بأنهم معلموا الفضيلة ونجحوا في هذا أول الأمر لعدم وجود احدٍ ممن لدية المكانة العلمية في البلاغة والبيان حتى يرد على خطابهم بشكل علمي من خلال التفرقة بين الفضيلة والمصلحة الذاتية.

وكان يعتقد الناس، أن السفسطائي يرشدهم كيف يعيش الأنسان حياة طيبة ويحسن تدبير شؤونه الخاصة، من خلال هدايتهم إلى افضل طرق الحياة التي ترشدهم إلى الفضيلة والسعادة.

إن التربية السفسطائية تربية نفعية غير حقيقية، لأن الحقيقة لذاتها لم تكن موضوع السفسطائية، فبينما الحقيقة المجردة هدف العلم الحقيقي، كان فنهم يهدف إلى أنكارها، وبينما تهدف السياسة الحقيقية إلى البحث عن العدالة وتحقيقها كان هدف فنهم هو أنكار العدالة وأعلاء مبدأ الحق للقوة، من خلال قولهم إن العدالة للأقوى، وبغض النظر عن الصالح والمفيد كان هدف تربيتهم هو أرضاء الشهوات وحاجات الجسد [2].مما جعل أفلاطون يعد الفن السفسطائي فن الاقتناء.من خلال اصطياد الشباب الأغنياء وتعليمهم فن الاقتناء الذاتي، وفن ادعاء التهذيب والبيان الذي يحصل من خلال البيع بالعملة لا يمكن أن تقتات به الروح[3].

(1) سد جويك، المجمل في تاريخ الأخلاق، ص93.

(2) ينظر: غيث، جيروم، أفلاطون، ص22-23.

(3) ينظر: أفلاطون، السفسطائي، ترجمة الأب اوغسطين بربارة، ص84-85.

والفضيلة الأساسية التي تحتاج إلى تربية، هي الفضيلة السياسية وهذه، في نظرهم، وبغض النظر عن الاستعدادات الفطرية- مشتركة بين جميع الناس، وكل فرد يملك نصيباً منها لذلك كان من حق كل فرد أن يقول رأيه بحرية اذا عرض أمامه شأن من شؤون الدولة بين مختلف طبقات المجتمع. إذ تشترك طبقات الدولة في هذا الأمر من دون أي تخصص.فالسياسة في نظرهم ليست هندسة أو بناء سفن يختص به عدد من الأفراد دون غيرهم، بل هي تهم الجميع[1]، وما دامت الفضيلة قابلة للتعلم، يتعرض للإهانة والعقاب كل من لا يملك نصيباً من هذه الفضيلة السياسية، التي لا تعامل على انها شيء طبيعي ينمو إراديا بل على انها شيء يمكن أن يعلم أو يمكن أن يكتسبه الأنسان نتيجة لما يبذله من جهد.

بالقياس إلى ما تقدم فان وجود الأنسان في المدينة يحتم عليه أن يتعلم ويكتسب هذه الفضيلة الإنسانية، سواء أكان هذا الأنسان طفلاً أم رجلاً أم امرأة. عليه أن يتعلم ويعاقب اذا كان يتحسن بالعقاب[2].إن السفسطائيين يغضون النظر عن الاستعدادات

(1) ينظر: أفلاطون، بروتاغوراس، ص58

(2) وفي هذا اقتراب كثيرا من مبدأ المدرسة السلوكية التي أسسها وطسن في أوائل القرن العشرين. فهذه الأخرى ترى أن علم النفس احد العلوم الطبيعية الذي يجب أن يعتمد على الملاحظة والاستقراء، من دون الحاجة إلى أي منهج آخر، فموضوعه ليس الإ السلوك الظاهر الحركي للإنسان والحيوان فقط، وهذا ليس الإ سلسلة من أفعال آلية منعكسة يترابط بعضها ببعض مع أنكار وجود أي قدرات أو استعدادات فطرية أو غرائزية موروثة أو ذكاء موروث وفي هذا يقول وطسن: " أعطوني عشرة من أطفال أصحاء أسوياء التكوين، فسأختار أحدهم جزافاً ثم أدربه فاصنع منه ما أريد، طبيباً أو فناناً أو عالماً أو تاجراً أو لصاً أو متسولاً- وذلك بغض النظر عن ميوله ومواهبه ونزعاته وسلالة أسلافه ". للاستزادة ينظر: راجح، احمد عزة، أصول علم النفس. ط5، الدار القومية للطباعة والنشر، ص71-73. وكذلك البداوي، عباس مهدي: الانسجام في النفس والمجتمع. بغداد- بيروت، 1980، ص102.

الفطرية الكامنة والموجودة في الأنسان بالقوة لا بالفعل. فيحسبون أن الأنسان بإمكانه اذا ما تلقى محاضرة عن الفضيلة السياسية حصل عليها.

وطريقة التربية السفسطائية فهي كما يعرضها بروتاغوراس تبدأ منذ الصغر إلى نهاية الحياة وتتعاون الأم والمربية والوالد والمعلم في تحسين الطفل حتى يكون قادراً على فهمهم فلا يستطيع قول أو فعل أي شيء من دون أن يقولوا له هذا صحيح وذاك خطأ، وان هذا خير وذاك شر. فالطفل يتعلم كل ما يقال له ويمتنع عن ما يطلب الامتناع منه، وعلى أن يكون مطيع لهم، وإلا هذبوه بالضرب والتهديد لغرض يصنعوا منه ما يريدون، وبعد ذلك يرسل إلى المدرس ليقوم سلوكه اكثر وهناك يتعلم القراءة والكتابة والموسيقى عن طريق التقليد والمحاكاة. وبعد أن يتعلم الشعر والموسيقى والعزف على القيثارة يرسل إلى أستاذ الألعاب الرياضية ليكون جسمه في خدمة عقله [1].

وعندما ينتهي من هذا المنهاج التربوي فانه يجبر على تعلم القوانين والعيش على النمط الذي أعد له، وسواء كان هذا الخريج حاكماً أو محكوماً فانه لا يعطى الإ القوانين التي وضعها قدامى المشرعين، ليمثلها في سلوكه ومن لا يلتزم بها فانه يحاكم ليقوّم والمجال مفتوح أمام الجميع ليتعلموا هذه الفضيلة الإنسانية.

كل معلم يعطي طلبته ما يستحقونه لقاء أموالهم التي يدفعونها كما يعترفون بأنفسهم وقد قدم بروتاغوراس الطريقة الآتية في الدفع: " حين يريد احد العامة أن يتتلمذ عليه، أن يدفع الثمن هذا التلميذ اذا أراد التعلم، واذا لم يرد فعليه أن يذهب إلى المعبد ويأخذ على نفسه عهداً بتقدير قيمة التعاليم، ولا يدفع اكثر مما يُعلن أنه قيمته" [2].

ونلاحظ مما تقدم وجود خلاف (بين السفسطائية وأفلاطون) يمتد إلى الجذور، في المنهج والموضوع والوسيلة. وهذه التربية في كل مبادئها مرفوضة من قبل أفلاطون فما

---

(1) ينظر: أفلاطون، بروتاغوراس، ص 61. وكذألك ينظر: الأهواني، احمد فؤاد، فجر الفلسفة اليونانية، ص271-272 .

(2) افلاطون، بروتاغوراس: ص62.

هي وسيلة إصلاحها؟ رداً على القول بتعدد الفضائل يقرر أفلاطون بان الفضيلة واحدة، ولكي يؤكد هذا يربط بينها وبين العلم، والعلم في نظرية أفلاطون يختلف عن السابقين.

فهو يرى أن كل ما ينبغي أن تعلمه النفس من معاني وصور انما هو موجود في النفس فلا ضرورة من طلبه في موضع آخر ولا تتوهم البحث خارجها[1]. ذلك أن النفس أو العقل عاشت في رأي أفلاطون، في رحاب الآلهة فشاهدت المعاني أو المثل جميعها، حتى مثال المثل الذي هو كالشمس التي تضيئها وهو مثال الخير. ثم سقط الأنسان سقطة عقاب فنسى ما شاهد، وهو الآن يتذكر في كل مجهود يبذله للمعرفة بطريقة المحاورة تلك الحقائق التي لا تتغير، ولا طريق لتعلمها الإ التذكر، فالعلم ذكر والمحاورة تذكر والجهل نسيان[2].

ما يؤكد أن المعرفة تذكر، هو تذكر الفرد ما كان يعرفه سابقا، وذألك من خلال تأكيد أفلاطون على هذا الموضوع في محاورة مينون، التي اثبت أفلاطون عن طريقها أن الحقيقة موجودة في النفس أصلاً لأن النفس خالدة [3].

ومن ناحية الأخلاقية يؤكد أفلاطون على أن الأنسان لا يمكنه أن يعيش كما ينبغي الإ اذا حقق عملياً القاعدة المكتوبة على معبد دلفي (اعرف نفسك بنفسك) لأن من يعرف نفسه يعرف ما بوسعه أن يحتمله، فاذا لم يشرع الإ فيما يعلم فانه يحصل على الضروري، ويعيش سعيداً، وحينما يمتنع عما لا يعلم، فانه يتجنب الخطأ، ويكون بمعزل عن الإثم.إما هذا الذي لا يعرف نفسه، ويسرف في استعمال ملكاته وقواه، فانه لا يعرف

---

(1) ينظر: غالب، مصطفى، أفلاطون، ص167.

(2) ينظر: أفلاطون، فايدروس، ص 75- 76، وأيضا ينظر: التكريتي، ناجي، مصدر سابق، ص54، وكذألك ينظر: الفندي، محمد ثابت، مع الفيلسوف، ص150-151.

(3) ينظر: كريسون، أندريه، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ص 33-39

أن يقدر الأشخاص، بل ولا الأشياء.ولا يخرج من خطأ الإ ليقع في خداع، فلا يصل إلى الخير، وينوء كاهله بالشقاء[1].

ثالثا: المعرفة لذاتها بين الأدراك العقلي والماهية المجردة.

يعد أفلاطون أول من بحث في المعرفة لذاتها، وأفاض فيها من جميع جهاتها من دون أن يوقفها عند نوع معين، واذا كان سقراط قد اكتفى بالمقابلة بين المعرفة الحسية من جهة والعقلية من جهة أخرى، فان أفلاطون تنبه إلى امر آخر لم ينتبه اليه سقراط.وهو أن كل مرحلة من المرحلتين الرئيسيتين يمكن قسمتها قسمة فرعية إلى مرحلتين، فالمعارف الحسية درجتان وكذلك المعارف العقلية درجتان بحيث تكون المعرفة أربع درجات متفاوتة.

ويقسم أفلاطون المعرفة كما يأتي:[2]

1- المعرفة الحسية: وهي أدراك صورة المحسوسين في النقطة أو أشباحها في المنام وهذا النوع هو معرفة العوام التي يضعونها فوق كل معرفة ومدركها فينا هو الحواس وحدها وهي أنقص أنواع المعرفة وقد صورها أفلاطون في أسطورة الكهف بظلال التماثيل المنعكسة على الحائط المقابل لأوجه الموثقين.

2- المعرفة الظنية: وهي الحكم على المحسوسين بحسب ما هي عليه في نظر الحاكم. ومدرك هذه المعرفة هي أعلى بقليل من المعرفة الحسية. وقد صورها أفلاطون في الأسطورة بالتماثيل التي رفعها الأشخاص في الهواء خلف السور.

3- المعرفة الاستدلالية: هي المعرفة التي يحصل عليها العقل بواسطة الجدل ويستوفي على قواعدها بطريقة الفرض أو المنهج الفرضي ومدرك القسم من المعرفة هو ملكته التعقل وموضوعه هو المفاهيم الرياضية ويتوصل إليه بواسطة علوم الحساب والهندسة والفلك والموسيقى.

---

(1) ينظر: محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص147.

(2) محمود، زكي نجيب، نحو فلسفة علمية، ص148.

4- المعرفة اليقينية (التعقل): وهي إدراك الفكر الخالصة أو إدراك عالم المثل الذي هو وحده الحق في رأي أفلاطون والذي لا يستطيع أن يدركه إلا الحكيم بعد استخدامه طريقة الجدل ووصول إلى درجة الاستنارة الإلهام.

والملاحظ إن هذه الأنواع من المعرفة مرتبة بعضها فوق بعض تنطلق ليها النفس الإنسانية ابتداء من الإحساس وانتهاء بالتعقل وهو إدراك المثل التي هي الماهية أو الحقائق المجردة.الأول:الإحساس وهو ادراك عوارض الأجسام وأشباهها في اليقظة وصورها في المنام. الثاني: الظن وهو الحكم على المحسوسات بماهي كذلك. الثالث الاستدلال: وهو علم الماهيات الرياضية المتحققة في المحسوسات. والرابع التعقل: وهو ادراك الماهيات المجردة من كل مادة.

وهذه الأنواع الأربعة مرتبة بعضها فوق بعض، تنتقل النفس من الواحد إلى الذي يليه بحركة ضرورية إلى أن تطمئن عند الأخير[1]. وهذا هو الأساس الجدلي الذي سيقيم أفلاطون عليه منهجه التربوي، الذي يبلغ به قادة المستقبل مبدأ الخير.

لتوضيح هذه الفكرة اكثر يستعمل أفلاطون مثالاً ((مثال الخط)) يقابل عن طريقه بين عالم الوجود

وعالم المعرفة الذي ينقسم كلٌ منهما إلى قسمة ثنائية:[2]

العالم المعقول		العالم المحسوس	
مثال الخير، مثال الإنسانية.	الرياضيات: الحساب، 1،2،3،4. هندسة:	الأشياء الجزئية الطبيعية أو المصنوعة  شجرة أو منضدة	الضلالات والخيالات وانعكاساتها. ظل شجرة، ظل قط
العقل	الفهم	الظن	الوهم
المعرفة العقلية		المعرفة الظنية	

(1) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص69-70.

(2) أمام، أمام عبد الفتاح، مدخل إلى الفلسفة، ط4، القاهرة، 1977، ص294.

على الرغم من هذه الدرجات المعرفية " الإ أن العلم واحد، فكل قسم منه يفرز ويدور حول موضوع ما، يحرز اسماً خاصاً.ولذا يتكلمون عن فنون أو مهن كثيرة وعن علوم غزيرة.[1] ولما كانت الفضيلة، في نظر أفلاطون" ليست شيئاً آخر غير العلم فهي أذن واحدة "[2].

إن مراحل بلوغ العلم الحق هي مراحل بلوغ الفضيلة الحقة وهذا هو الأساس الذي تتميز به هذه الفضيلة عن الفضيلة الشعبية، فبينما تقوم الأولى على العلم الحق يكون الباعث على الفضيلة الشعبية اللذة أو المنفعة، وتجعل الغاية تحقيق السعادة الفردية بمعنى الخلو من الألم وتحصيل اللذات، وكذلك تعتمد الفضيلة الشعبية على الظروف والصدف ومثال ذلك ما نجده من آراء أخلاقية صحيحة لدى من يسمونهم الشعراء أو الحكماء، أن هؤلاء وصلوا إلى ادراك الفضيلة ولكنهم لم يصلوا اليها عن طريق العلم بل عن طريق الصدف بشيء من الوحي أو المعونة الإلهية [3].

إن الفضيلة اذا ارتقت بصاحبها درجة فأنها ترقى به بحركة واحدة ذات منحى معين.أن سيرها هو دائماً وفي الأحوال جميعها، جزء من وثبة واحدة تتطلع إلى الخير الاسمى. فما حياة الفكر وحياة العمل الإ وجهان لأمر واحد فالعمل يتبع الفكر. فالحياة الأخلاقية واحدة، كما يؤكد أفلاطون، لذلك جعل قانون العقل شاملاً نطاق الإرادة [4]، التي تعد محور الأخلاق والتي لابد من تدريبها حتى تعتاد العزم، الذي يبعث في النفس قوة الثبات، وتألف البت في الأمور والا عجزت عن مقاومة الشر وعمل الخير.

---

(1) أفلاطون، السفسطائي، ص181.

(2) أفلاطون، بروتاغوراس، ص108

(3) ينظر: التكريتي، ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، ص61. وأيضا وينظر: العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، ص64-65.

(4) ينظر: العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، ص57-58.

وهدف الأنسان فرداً ومجتمعاً هو السعادة والأنسان بوصفه فرداً غير قادر على تحقيق هذا الهدف الأبدي أو بلوغه، ولا يقدر على تحقيقه الإ عن طريق وجودهُ ضمن المجموع وفي ظل قيادة الحاكم الفيلسوف القادر على إزالة شقاء النوع الإنساني." فالفلسفة أو الحكمة أذن هي الهدف وهي ما جعلها أفلاطون موضوع نظريته التربوية من اجل انتقاء الفيلسوف من المجموع لقيادته. ذلك لأن الفيلسوف لا يولد في المجتمع أو لا ينشأ في الدول كما تولد ملكة النحل في الخلية فيعترف حالا بتميزها في الجسم والعقل"[1].

إن الحاكم الدولة كالذهب. فكيف يُمَحص عنه ويفصل عما يخالطه من معادن؟ كما يبدأ الذين يمحصون الذهب بإزالة التراب والحجارة، وتبقى بعدها المواد الثمينة الغريبة من الذهب مختلطة به لا تزال بالنار، كالنحاس والفضة فهذه- وما شابهها لا تزال الإ بصهرها بالنار مرة بعد مرة حتى يخرج الذهب خالصاً مجرداً. وبالطريقة نفسها يجب أن يعزل رجل الدولة عن كل ما هو غريب عنه وغير ملائم له، وتبقى العناصر الثمينة والقريبة منه. كفن قائد الجند، وفن القاضي وكذلك النمط العالي من الخطابة الذي هو حليف الفن رجل الدولة، الذي يُرَّغب الناس في الخير ويساعد على توجيه سفينة الدولة[2].

والطريقة التي يُنقى بها الفلاسفة ليس هي الصهر بل هي التهذيب. فما هي يا ترى طبيعة هذا التهذيب في نظر أفلاطون؟ أن طبيعة التهذيب الحقيقية لا تعني كما كان يدعي السفسطائيون، انهم يبثون في العقل معرفة كان خلياً منها. كبث البصر في العين العمياء. بل أن طبيعة التهذيب، كما يرى أفلاطون " تقتضي وجود آلة في الأنسان تساعده على تحصيل العلم. وكما انه لا يمكن تحويل العين من النور إلى الظلام أو العكس، من دون أن يتحول الجسم كله، هكذا أمر هذه القوة مع النفس، فيلزم تحويل النفس كلها عن

(1) أفلاطون، رجل الدولة، ص113.

(2) ينظر: أفلاطون، رجل الدولة، ص118.

العالم الفاني، ليمكنها التفكير في عالم الحقيقة، وفي أبهى قسم منه وهو ما يدعوه أفلاطون، صورة الخير"[1].

إن صورة الخير الجوهرية هي آخر ما يمكن للإنسان أن يعرف عليه وهي حد البحث في عالم المعرفة التي متى ادركها لا يمكنه الإ أن يستنتج أنها، في كل حال، أصل كل ما هو جميل، فهي في العالم العقلي تمنح، بمطلق سلطانها الحق والعقل. وكل من رام أن يتصرف بحكمة، فرداً كان أم مجموعاً يجب أن يضع نصب عينيه صورة الخير الجوهرية[2].

وصورة الخير لا يمكن إدراكها دفعة واحدة. ذلك أن على " قادة الدولة ومصلحي أخلاقها أن يتغذوا أولا بمبادئ الرياضة والموسيقى والعلوم الرياضية وان ينشؤوا على كل ما يليق بهم"[3]، لكي يرتفعوا من معرفة اللائق أو المناسب لهم إلى معرفة الوجود الشامل، الجامع المعاين لكل الوجود. كي تنمو في عقولهم القدرة على الرؤية الكلية الشاملة لكل الأشياء حتى تتخلى في النهاية عن جزئيات الحس وتبقي على الكليات فقط[4].

بِتَوَحُد الفضيلة والعلم يَتَوَحَد الطريق المؤدي اليهما. والأنسان الذي يود الوصول إلى الحكمة ثم السعادة يجب عليه أن يستمع إلى توجيهات الحكماء الذين يعرفون عالم المثل، عندها يجد نفسه قادراً على التخلي عن كل قيوده وارتباطاته بعالم المادة، إذ يجد نفسه على أتم الاستعداد للصعود إلى عالم المثل وسبيله إلى ذلك الطريق الأزدواجي الذي يتكون من العلم واللذة المشروعة[5]، أو الجدل والحب[6].

---

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص210.
(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، 209.
(3) أفلاطون، طيماوس، ص183.
(4) ينظر: النشار، مصطفى، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص171.
(5) ينظر: بدوي، محمد، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، ص51.
(6) ينظر: العوا، عادل، المذاهب الأخلاقية، ص66.

رابعا: الخير الأقصى أساس الفلسفة الأخلاقية.

إن الجدل والحب هما مراحل الكمال والأخلاق وسبل الوصول إلى الخير، فلتنظر كيف يمضيان بطالب الخير إلى هدفه المنشود ؟. تضع كل فلسفة أخلاقية باعثاً يحرك الأنسان ويدفعه إلى أن يتعامل مع غيره ومع نفسه بحسب أصول معينة ويمكنه من أن يحكم على أفعال الغير بانها حسنة أم قبيحة. هذا الباعث هو الغاية التي ينشدها الفيلسوف و ينتظم حولها عقد أفكاره، فهو الهدف الاسمى الذي يسعى اليه الفكر بالوسائل الممكنة كلها إلى أن يحققه ويدعو الناس إلى تحقيقه.

وهذه الغاية تختلف ما بين فيلسوف وآخر أو بين مفكر وآخر.فهي عند السفسطائي مثلاً " اللذة لأنه اعتقد انها الهدف القويم لجميع الأحياء، وان الجميع ولدوا ليستهدفوا هذا القصد، وان ذاك الهدف واجب عليهم. لابل يدعي أن اللذة بالذات هي الخير للجميع، من دون استثناء وان المرء ليصيب عندما يُسند هذين الاسمين (الخير واللذة) إلى جوهر واحد وطبيعة واحدة "[1].

هذه الوحدة بين الخير واللذة يرفضها أفلاطون. وهو يخصص محاورة كاملة (فيلبيوس[2]) يبرهن عن طريقها علمياً ومنطقياً على انهما ليسا شيئاً واحداً بل أن اللذة والخير يملك كلاً منهما طبيعة وجوهراً مختلفاً عن الآخر. وبعد أن يحلل في هذه المحاورة أنواع اللذة ومدى اتصالها باللامحدود ومتى تكون زائفة ومتى تكون حقيقية لا يقبل في النهاية، حتى بالصادقة منها والصافية الإ في الدرجة الأخيرة من درجات الحياة الصالحة المختلطة[3]، وهو يعلل قبوله لها، حتى في هذه الدرجة، على أساس اضطراري، من

(1) أفلاطون، محاورة فيلبيوس، ص296.
(2) فيلبيوس: السعادة الروحية: تتمثل السعادة في معرفة الخير واكتساب الحكمة وبيان الفرق بين الخير وللذة.
(3) ينظر: أفلاطون، محاورة فيلبيوس، ص213.

خلال كونها عامل يساعد على بقاء الجسد، فليس الغاية إهلاكه، بل الغاية الارتفاع بالنفس البشرية إلى اعلى درجاتها فيقول: " الضرورة فقط تفرض عليَّ تقبله" [(1)].

يفند أفلاطون مقابلة اللذة بالخير الاسمى على أساس: إن اللذة لو كانت هي الفضيلة أو الخير الاسمى لكان لا وجود للحق في ذاته واختلط مفهوم الخير والشر وما كان لاحد منهما حقيقة في ذاته. ما اللذة الإ إشباع الشهوات والرغبات ولو كانت هي الخير لقيست بها الأفعال الإنسانية وعليه فان معيار الأخلاق يكون نسبياً لانعدام المعيار العام والقانون العام الذي يحكم الأفعال الإنسانية كلها لو كانت اللذة هي الخير لكانت قيمة الفعل الأخلاقي مرتبطة بما يحققه من نتيجة كامنة في ذاته.

وعلى هذا الأساس رفض أفلاطون أن تكون اللذات موضوع العلم، كونها قابلة للفساد في حين أن موضوع العلم عنده يجب أن تكون الأشياء الثابتة والخالدة وهي الصور والمعاني الكلية، الموجودة في عالم يختلف عن هذا العالم المتغير، انه "عالم المثل الأزلية والصور القائمة بذاتها للحق وللجمال والخير والعدل وكل ما هو من هذ القبيل" [(2)].ويعلو هذه المثل جميعاً. موضوع العلم اليقيني (المعرفة الحقة) وهو مثال الخير الذي يستمد منه كل شيء إذ يتصف بالخير والحق ونستمد منه قيمتنا الإنسانية.

إن الخير الأقصى هو الباعث الأخلاقي الذي جعله أفلاطون أساسا لكل فلسفته الأخلاقية وهو يصفه بالآتي: إذ يقول في محاورة فايدروس " في مكان ما فوق السماء- سهل الحقيقة- هناك جوهر موجود حقيقة غير ذي اللون والشكل وغير المحسوس الذي يدركه العقل وحده قائد النفس وهو الجوهر الذي يكون وحده موضوعاً لكل معرفة حقيقية انما يوجد في هذا المكان" [(3)]. وكذألك يصفه في محاورات آخرى بانه الغاية المنشودة

(1) أفلاطون، محاورة فيلبيوس 168

(2) أفلاطون: محاورة بارمنيدس، ص 156.وينظر كذألك: بريل، ليفي، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، ص129.

(3) 0أفلاطون: محاورة فايدروس، ص73

لكل نفس وهو غاية غايات التي تسعى لها النفس، لكنها عاجزه عن التمتع بالثقة الراهنة باتصالها به، كما تتمتع باتصالها بغيره من الأشياء.

وهذا الجوهر كما يؤكد أفلاطون لا يمكن التعرف عليه معرفة تامة وان كان غاية يعطى للأشياء كلها اذا امتزج بها خير والصلاح فالجميل لا يكون جميلا إلا إذا كان خيراً وكذلك العادل لا يكون عادلاً الإ اذا كان خيراً وكذلك بقية الفضائل الأخرى لذلك فان أفلاطون يرى أن وصف الخير الأسمى أو ماهيته هو أسمى مما أتيح لنا بلوغه.

لكن يعطي صورة عنه عن طريق وصفه لوليده الحامل اقرب صور المشابهة له إذ يقول: "انه كنور الشمس للأشياء المرئية ولحاسة البصر فهكذا هي علاقة الخير الأعظم العام الروحي بالذهن والموضوعات وكما أن نور الشمس ينشر حلته البهية على الأشياء فتبدو للناظر بوجوده بديعة الألوان، على عكس ظهورها في عتمة الليل ونور النجوم الخافت الذي يضعف البصر فلا تبدو الأشياء واضحة فيكون حال الناظر كحال الأعمى لا يرى الأشياء بوضوح وهكذا حال النفس التي سطعت عليها أنوار الحقيقة والخير الأعظم"[1]. متى اتجهت نحو موضوع، سطعت عليه أنوار الحقيقة والوجود الحقيقي، ادركت ذلك الموضوع بفعل الذهن، ففهمته وبرهنت بذلك على أن فيها " إدراكا على انها اذا اتجهت نحو ما اكتنف من موضوعات

عالم الولادة والموت- استقرت على قمة الصور فضعف بصرها وكان متردداً متقلقلاً، فكأنها فقدت قوة الأدراك" [2].

وحد أفلاطون بين غاية فلسفته الأخلاقية (الخير الأسمى أو القيم العليا) وبين الألوهية، فهو يؤكد بان الصفة الوحيدة للألوهية هي الخير أي الاله علة الخير و ليس علة الشر، ولكي يؤكد أن الاله غير مسؤول عن بعض الشرور التي تصيب الأنسان، كونه يعطي للذهن الإنساني المهارة التي يكون لها دور كبير في صنع قوانين الحياة من خلال

(1) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ص198.

(2) أفلاطون: محاورة الجمهورية، ص202.

القدرة على تغير سير الأحداث اليومية. فأفلاطون رغم اعترافه بدور الاله في رعاية كل أحداث الحياة، الإ أنه يؤكد على دور الأنسان في هذه الأحداث من خلال ما يملك من المهارة الإنسانية لها أثر كبير في إدارة هذه الأحداث فهو يرى انه ليس بالشيء القليل القيمة أن يكون اثر لذكاء ربان السفينة بالتعامل مع الظروف في أثناء العاصفة. وهذا ما يثبت أن الأنسان مسؤول عن بعض ما يصيبه من الشرور.

ويستمر أفلاطون بوصف غايته الأخلاقية بأكثر صفات الألوهية إذ يقول:" إن الاله الجالس في نقطة الكون المركزية هو الذي يسن اشرف وأسمى الشرائع الأخلاقية، هذه القوانين والشرائع لا يمكن للإنسان أو للمشرع إن يفهمها بذاته ولذاته مع انه عليه أدراكها لموافقة العالم الآخر(المثل)".[1]

وينتهي في القوانين إلى ارفع الصفات إذ يقول أن الاله هو سيد العقلاء وهو يمسك بيده أول ونهاية ووسط كل الكائنات، وانه ليمضي قدماً وفي استقامة إلى هدفه في مملكة الكون وهذا ما دفع أفلاطون لان يجعل الاله وحده " مقياس الأشياء كلها"[2] وجودياً ومعرفياً وخلقياً.

بعد أن جعل أفلاطون من مبدأ الخير الأسمى أو الاله مقياساً للأشياء كلها يحرص على ضرورة الأيمان به ليتم الخير للدولة ويحيا الأفراد في حب وائتلاف ومودة وليس الأيمان الذي يدعو اليه مجرد مظهر.

بل أفلاطون يؤمن بالإله كما يؤمن بحقيقة وبعدالة لا تتبدل، كما انه لم يكتف بالدعوة إلى الأيمان بل اخذ يفرضه فرضاً ويعد عدم الاعتقاد بوجود الإلهة وعنايتهم وعدالتهم التي لا تخطئ ضرباً من الأجرام في حق الدولة فسنَّ في مدينة القوانين قانوناً

---

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص 122. وللمزيد ينظر: طراد، مجيد خلف، العدالة عند فلاسفة الإسلام، ص89.

(2) أفلاطون: محاورة القوانين، ص225

على من لا يؤمن بذلك بالسجن أو الإعدام أو بـالنفي والتـشريد تبعـاً لبـشاعة الإثـم الـذي يقترفـه في حـق الاله[1].

لذلك كان تأليه أفلاطون لمبدأ الخير الاسمى هو محاولة تدريجية لإصلاح هذا الفكـر الـديني، كـون روح العصر لم تكن تسمح بالتحدث كثيراً عن الألوهية لأن أية محاولة بسيطة من أجـل تطهـير الـدين مـن التصورات الحسية كان من شأنها أن تستغل من جانب العامة لاتهام صاحبها بالإلحاد. لذلك فـأن أفلاطـون ارتقى بهذا المبدأ الأخلاقي تدريجياً حتى كاد أن يجعل منـه ألهـاً مشخـصاً. فتوصـل وقبـل أن توجـد فكـرة التوحيد في الأديان السماوية ذات الكتب المقدسة إلى الجمع بين الألوهية والواحدية [2].

الأمر الذي جعله يعد " أول الفلاسفة المؤمنين والقائلين بوجود الالـة وبأنـه الخـالق للعـالم والمـدبر لأمره" [3]. بل أول مؤله منهجي وضع الألوهية على انها نظرية فلسفية في بلاد الإغريق إذ أن تاريخ البرهنـة على وجود الاله قد بدأ من عصر أفلاطون [4].

---

(1) ينظر: النشار، مصطفى حسن، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص168-169.

(2) ينظر: بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ص188

(3) الجسر، نديم، قصة الأيمان بين الفلسفة والعلم والقرآن، ص39.

(4) ينظر: النشار، مصطفى حسن، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص356.

المبحث الثالث

الفضائل الإنسانية بين الاعتدال وغائية السعادة

أولا: الفضيلة أساس قواعد السلوك الإنساني

معنى الفضيلة: هي الاستعداد لسلوك طريق الخير، أو مطابقة الأفعال الإرادية للقانون الأخلاقي، أو مجموع قواعد السلوك المعترف بقيمتها. وأفلاطون عرفها بأنها " العلم بالخير والعمل به".(1)

أقسام الفضيلة: هناك اربع فضائل في فلسفة أفلاطون الأخلاقية هي:

1- الحكمة (wisdom). 2- الشجاعة (courage)

3- العفة (prudence). 4- العدالة (justice)

وترجع هذه الفضائل إلى أجزاء النفس الثلاثة من حيث القوة [العاقلة، والغضبية، والشهوية] والآخرتان وسائل الحكمة وهما شرط لها ولولاها لما خرجا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة.

وهناك أنواع للفضائل تذكر حسب التصنيف آلاتي:

منها لأهل الإلهيات وهي ثلاثة أنواع(2):

1- الفضائل الميتافيزيقية وموضوعها الباري جل شأنه، وهي: الاعتقاد، والأيمان، والرجاء، والمحبة.

2- الفضائل البرهانية أو العقلية وموضوعها أمور تتعلق بالملكات العقلية في الأنسان: التمييز، والحكمة.

---

(1) الفضيلة: هي خلاف الرذيلة، وهي مشتقة من الفضل، ومعناه في اللغة الزيادة على الحاجة، أو الإحسان ابتداءا بلا علة، أو ما بقي من الشيء، للاستزادة يراجع د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، جـ2، بلا تاريخ، ص148.

(2) بدوي، عبد الرحمن، الأخلاق النظرية، وكالة المطبوعات، الكويت، 1975 ص154

3- الفضائل الأخلاقية، وعلى رأسها الفضائل الأساسية والرئيسية وهي: الحكمة أو الفطنة، والشجاعة، والعفة والفضيلة الرابعة التي تربط بين الثلاث هي العدالة.

وهناك تصنيف ثان هو تصنيف أهل الحكمة، ويكون هذا التصنيف من حيث الموضوع وتقسم الفضائل إلى[1]:

أ- فضائل شخصيه: العفة، والشجاعة، والحكمة، والعدل، والخير.

ب- فضائل تتعلق بالعلاقات بين الناس: كالصدق، والأمانة، والعلم، والتواضع،.... الخ.

ج- فضائل اجتماعية تتعلق بالأسرة، والمهنة، والدولة، والأمة، والمجتمع.

وهذه التصنيفات في تاريخ الفلسفة هي التصنيف التي ذكرها أفلاطون في الجمهورية وفي محاورة بارمنيدس، ومحاورة ليسيس، ومحاورة لاخس، ومحاورة الدفاع، ومحاورة فيدرس، وفيدون. وعن أفلاطون أخذ الفلاسفة هذا النوع من التصنيف.[2]

وما يهمني بالدراسة في هذا الكتاب هو الفضائل الأخلاقية التي أحاول شرح كل منها هنا:

أولا: الحكمة: أذا كانت فضيلة النفس هي الحكمة، أي ماهي الإ انعكاس النفس على ذاتها لكشف هذه المبادئ الأولى التي تهديها، وتنير لها السبيل، وتأخذ بيدها طريق الحق، وأن سائر الفضائل الأخرى التي يتعارف الناس عليها أنما تستمد من فضيلة الحكمة بالذات.

ومثال ذلك أن فضيلة " لابد وأن يكون أمرها بتوجيه العقل ولا حاكم غير هذا، لأن المرء الذي يستخدم هذا العنصر يكون قد ظفر بالحكمة وحصل على فوائد كثيرة.

---

(1) معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ط1، 1986، المجلد 1، ص644.

(2) ato,laches(concerning courage, 190 c-1990) and Republic(concern i2 justice,iv,427a and 435 b-c)

فالعقل هو أساس سائر الفضائل التي يتعارف الناس عليها، وليس العقل هو النفس بل جزءاً منها. وأنواع النفس أو أقسامها أحد الموضوعات الرئيسية في محاورة فيدروس"[1].

ومن خلال العقل نستطيع معرفة عوائق البدن وهي الشهوات، وما فيه من حواس تعوقنا عن بلوغ الحقيقة لكي نصل إلى معرفة الحكمة الحقيقية. فالفيلسوف الحقيقي هو الذي يدرك عوائق البدن، وعندئذ تتصل النفس اتصالاً مباشراً بالحقيقة، مما يذكرنا بطرائق مماثلة متداولة في الهند. وقد روى كثير من القدماءُ أن سقراط التقى بأحد حكماء الهند في أثينا وتحاور معه عن الفلسفة، فقال سقراط " أنه يشتغل بالأمور الإنسانية، فضحك الهندي، وقال له ابحث عن خير الأمور في الفلسفة هي الأمور التي تتعلق بالإله".[2]

فالحكمة تقوم على الضبط النفس. ولا يمكن أن يتحقق العقل في السلوك الفردي أو الاجتماعي الإ من التناسب والانسجام، والتناسب ثمرة ضبط النفس، والانسجام رئيس الحكمة، وكلا الاثنين التناسب والحكمة هما فضيلتان شقيقتان من بنات ضبط النفس، ونصل من خلالهما إلى فضيلة التشبه بالألة " وهو مقياس الأشياء جميعاً"[3].

فالعقل الذي هو أساس الحكمة وصفه أفلاطون في الجمهورية من الناحية النظرية فقط، ومن جهة رؤيته الحقائق، يخضعه لنا في القوانين إلى الناحية العملية لحكم القانون أو للرابط الذي اعتبره ذهبي لكل قانون، ولهذا قال أفلاطون: " فلنفرض أن كل واحداً منا نحن المخلوقات الحية، أن هو إلا من دمية بارعة صنعتها الإلهة، ولسنا ندري أكان غرضها من ذلك اللهو أم الجد. ولكننا نعلم حق العلم أن ما فينا من انفعالات هي كالأوتار أو الحبال التي تجذبنا، وأنها لتعارضها فيما بينها تجرنا إلى أفعال متضادة فتبلغ الحد الذي يفصل بين الخير والشر وهنا يحدثنا العقل أن كل واحد منا يجب أن يتمسك على الدوام

---

(1) أفلاطون، فيدروس، ص248.

(2) الأهواني، احمد فؤاد، أفلاطون، ط4، دار المعارف، بلا تاريخ، ص94.

(3) الاهوأني، أفلاطون، ص95.

بخيط واحد فقط من جملة تلك القوى الدافعة له، ولا يدعه يفلت منه بأي حال من الأحوال قط، ومقاوماً شد الخيوط الأخرى، هذا الخيط: هو الحاكم الذهبي، وهو حكم العقل الإلهي يسمون بالقانون المشترك للمدينة".[1]

أذن ممكن القول فيما يتصل بأنها الحكمة في فكر أفلاطون تتمثل بما يقره الشرع الذي يوفقه العقل، لأن هذا العقل هو أساس كل تدبر ينبع من إرادة الأنسان صاحب الحكمة العالية وهكذا كانت الحكمة شيئاً من الأشياء الموجودة في النفس وكأنت بالضرورة شيئاً مفيداً للنفس، وقد تبدأ النفس بها اذاً كأنت لديها فضائل عديدة، فلابد أن تكون قوية وذكية لكي تسيطر على الأشياء التي تبعدها عن الحكمة أو أي فضيلة أخرى تستفيد منها النفس في الحياة. وهذه الأشياء التي كنا نتحدث عنها والتي تسيطر عليها النفس، ماهي الإ الثروة النافعة للنفس، وهكذا، لأن العقل حينما يكون هو قائد كل شيء آخر في النفس فأنه يجعل كل أشياء النفس.

وأفلاطون ربط العلم بالحكمة من خلال النصوص كثيرة وردت في محاورته الجمهورية. وأكد ذلك بقوله: " فإذا تلقى مواطنونا العلم الصالح وكبروا ليصبحوا رجالاً مدركين، فيسرون طريقهم بسهولة خلال كل هذا، بالإضافة لمسائل أخرى أسقطت مثل، الزواج وحيازة النساء وأنجاب الأطفال، وسيلبي الكل أن المبدأ العام هنا أن الأصدقاء يشتركون في امتلاك الأشياء، كما يقول المثل".[2]

وكل عمل خير لابد وأن يأتي من خلال الحكمة كفضيلة ممنوحة من قبل العقل، لأن العقل يأتي أولا إلى المشهد الذي يجمع الفضائل الموجودة في المجتمع، لأن المجتمع الفاضل أو الذي تنسب اليه الفضيلة لابد وأن يكون مثقفاً وكثير من أفراده قد تعلموا الحكمة ومارسوها في حياتهم اليومية، لأن الدولة الفاضلة عند أفلاطون يجب أن يكون قادتها اكثر الناس نصيحة لأفراد دولتهم، ويقول هنا: " تمتلك الدولة العقل الحقيقي، كما

(1) أفلاطون، محاورة القوانين، ص716.

(2) أفلاطون, الجمهورية، ص185.

اعتقد، والنصيحة الخيرة هي نوع من المعرفة، إذ بالمعرفة وليس بالجهل، ينصح الرجال المؤمنون بالحكمة أو الخيرون ".[1]

ومن الحكمة أن تكون المعرفة موجودة، وتكون جل تلك المعرفة هي كيف يحمي المواطن دولته، وكذلك يحمي مجتمعه. ولا يمكن أن نسمي الأنسان حكيماً أو ذو حكمة الإ من خلال امتلاكه للحكمة ومن ثم تطبيق تلك الحكمة في مجتمعه من خلال عدله وعفته وعدم ظلمة للآخرين عندما تصبح زمام الأمور السياسية بيده.

يقول أفلاطون نستفاد من أي معرفة بين مواطنين هدفها تحقيق الخير والازدهار إلى مدينتنا بل من كل مواطن غايته تطوير إدارة الدولة وازدهارها لتكون فخر لنا أمام إدارة الدول الأخرى، وماهي المعرفة الإ حقيقة الحماية الموطن والمواطن، ولابد وأن تكون عند اؤلئك الحكماء أو الحكام الذين وصفناهم بأنهم حماة حقيقين أو كاملين، من خلال الحكماء نجني الحكمة وكل الفضائل الأخرى صاحبة المعرفة أو العلم الذي يتم بالانتشار وللطبقات كافة، وهم بحق حماة هذه الدولة أو المدينة التي تحويهم جميعاً.[2]

ثانيا: الشجاعة، اذا كانت الفضائل ثلاث تدير قوى النفس الثلاث، وهي الحكمة فضيلة العقل تكمله بالحق والعفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة والعقل حراً- يتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية تساعد العقل على الشهوانية فتقاوم إغراء اللذة ومخافة الألم.

وأفلاطون في الجمهورية أكد أن الشجاعة هي نوع من أنواع الصيانة لكل شيء في الدولة أو المجتمع أو الأنسان نفسه إذ يقول" أن هدف اختيار جنودنا وتدريبهم وتعليمهم للموسيقى والرياضة، حتى يكونوا ذا أساس قوي من الناحية الفكرية والبدنية حتى لا يغيرهم أي شيء، ولا تقهرهم أي قوة خارجية".[3]

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص192.
(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الرابع، ص193 ومابعدها.
(3) أفلاطون، الجمهورية، ص196.

ونصل من خلال النص السابق أن أفلاطون ربط بين العمل والنتيجة التي ترتب عليه في النهاية أن العمل الذي يكون فيه نتائج طيبة تقتضي من صاحبه أن يكون شجاعاً أو جسوراً، لأن كثيراً من الناس قد يتخوف من نتائج في نظر أفلاطون صاحبه ليس شجاعاً.

يقول أفلاطون: نعبر عن عمل بالشجاع عندما نستحسن نحن السرعة والطاقة والذكاء، سواء بالفكرة أم الجسم أو الصوت، كما نفعل في حالات عمل متعددة، فأننا نعبر عن ثنائنا على النوعية التي تعجبنا بكلمة واحدة، وتلك الكلمة هي رجولة أو شجاعة. يتساءل أفلاطون كيف يتم ذلك يجيب نحن نتكلم عن عمل ما، كمفعم بالحيوية وشجاع، عمل سريع ورجولي، ونشيط أيضا، وعندما نستخدم الاسم الذي أتكلم عنه كصفة عامة لكل هذه الطبائع، فنحن نثني عليها بالتأكيد. لابد وأن نثني على العمل الجيد، الذي يتم من خلال شخص جيد وشجاع، لأن غير الشجاع لا يقدم عليه بالسرعة المطلوبة[1].

وتساءل هنا ماذا يحدث لأولئك الذين يميلون نحو الشجاعة. فبحث بلادهم الدائم على الذهاب للحرب أو بسبب حبهم المفرط للحياة العسكرية، ألا يخلقون أعداء عديدين وأقوياء ضد أنفسهم، الإ يخربون ارض وطنهم كلية أو يستعبدها ويسترقها أعداؤهم؟ والجواب هنا يكون من خلال تعزيز العقل كون قوة مفرطة دون عقل لا قيمه لها لذلك يؤكد أفلاطون هنا على ضرورة تقوية الجانب الروحي مقابل الجانب البدني حتى نصل إلى الأنسان السوي، وهو" رأي حقيقي يعززه العقل، لهو مبدأ ألهي، وعندما يغرس في الروح، يكون مغروساً، كما أوكد بإيراد الدليل، وبطبيعة ذات ولادة سماوية، ومن ثم يرجع كل ما يتعلق بالعمل الخير والنافع والمسبب لغرس ذلك هو رجل الدولة الشجاع والمسؤول العاقل الذي يتخذ الوسط دائماً في جميع خطواته".[2]

---

(1) ينظر: أفلاطون، محاورة بوليتكيوس، نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز))، الأهلية للنشر والتوزيع، سنة 1994، ص187-191

(2) أفلاطون، محاورة بوليتكيوس، ص187

وفي محاورة (لاخيس) يؤكد أفلاطون على أن الشجاعة فضيلة تمثل الذكاء فيما يتصل بالإنسان. وتساءل هنا أي نوع من الذكاء؟ ويجيب أنه ذكاء من نوع مخيف. لكن يستدرك هنا، " إن كل أنسأن يعرف الأشياء التي تخيف في فنه الخاص، يمكنهم أن يتنبهوا عن النتائج، لكنهم لا يستطيعون أن يخبروا إذا ما كانت هي رهيبة بحق الأنسان الشجاع يمكنه أن يخبر ذلك فقط. ويستنتج لاخيس أن الأنسان الشجاع إما أن يكون كاهناً أو إلهاً"[1].

ويؤكد أفلاطون على لسان سقراط، الشجاعة ليست الفضيلة، بل هي واحدة من اربع فضائل، ويكون المرعب في المستقبل، ولذلك فمعرفة المركب هي معرفة المستقبل، لكن لا يمكن وجود معرفة عن مستقبل الخير والشر منفصلة عن معرفة الخير والشر للماضي أو الحاضر، ذلك لنقول، عن كل الخير والشر. لذلك فأن الشجاعة هي معرفة الخير والشر بشكل عام. لكن ما من يمتلك المعرفة عن الخير والشر بشكل عام، يجب إلا يمتلك شجاعة فقط، بل اعتدالا، وعدلاً، وكل فضيلة آخرى أيضاً. وهكذا، فأن فضيلة بمفردها ستكون الشيء عينه ككل الفضائل.[2]

بما أن الشجاعة جزء من الفضيلة التي تتعلق بالإنسان يؤكد أفلاطون: أنها ترتبط بالمعرفة التي تمثل الخير للإنسان وهي بحق من تجليات المعرفة العقلية اليقينية وهي تمثل الحاضر والمستقبل ولها جذور عميقة بالماضي النبيل: " الشجاعة هي علم مالا يختص بالمخيف والمتفائل فقط، فهما مستقبليان، لا تختص الشجاعة بالخير والشر المستقبلي فقط، مثل العلوم الأخرى، بل الحاضر والماضي، وبأي وقت".[3]

لذلك فأن في هذه الصفة يعود بنا أفلاطون إلى النظر إلى طبقة الحكام والمحاربين أيضا فالدولة الحكيمة تكون شجاعة. لأن هؤلاء لهم رأي سديد فيما يخشى وما لا

---

(1) أفلاطون, محاورة لاخيس, ترجمة (شوقي داود تمراز) ، الأهلية للنشر والتوزيع, بيروت، 1994، ص511.
(2) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص96
(3) أفلاطون، محاورة لاخيس، ص544.

يخشى، بعامل فطرتهم وتهذيبهم القانوني، فلا تقوى شداد الأمور على إحالة صبغتهم الفكرية أو الروحية، ومن هذه الأمور اللذات والخوف والرغبة. علماً بان هذه الشجاعة شجاعة شرعية لأنها ولدت في النفس عن طريق التهذيب والشجاعة هي جزء من أجزاء الفضيلة التي تمثلت بالحكمة، والعفة، والاعتدال. ولهذا اصبح من واجبات الدولة أن تجعل جميع مواطنيها أن يتصفوا بالشجاعة كونها أساس الدولة القوية[1].

ثالثا العفة: هناك ترابط وثيق بين أنواع الفضائل والتي هي بحق قوى النفس، لأننا بينا أن الحكمة فضيلة العقل ويتم ذلك بالحق، والعفة فضيلة القوة الشهوية التي من خلالها تجعل الأهواء متناسبة ومتناسقة أو بالأحرى معتدلة، ويتوسط هذين الطرفين فضيلتي الشجاعة والعدل. فالحكمة أولى الفضائل وأساس كل عمل خير، أي لولا الحكمة لجرت الشهوانية على خليفتها، وانقادت لها الغضبية، ولو لم تكن العفة والشجاعة شرطين للحكمة تمهدان لها السبيل وتتشرفان بخدمتها، لما خرجتا من دائرة المنفعة إلى دائرة الفضيلة.

إذن ما الهرب من لذةً لنيل أعظم، سوى عفة مصدرها الشر، وما خوض الخطر لاجتناب خطر آخر، سوى شجاعة مصدرها الخوف. ليست الفضيلة هذه الحسية النفعية التي تستبدل لذات بلذات وأحزاناً بأحزان ومخاوف بمخاوف، كما يستبدل قطعة من النقد بأخرى، فأن النقد الجيد الوحيد الذي يجب أن يستبدل سائر الأشياء هو الحكمة، بها تشتري كل شيء ونحصل على كل الفضائل، أما الفضيلة الخالية من الحكمة، والناشئة عن التوفيق بين الشهوات، فهي فضيلة عبدة، فالفضيلة من جنس العقل والنفس، ولا يسوغ أن نذكرها إلا لإضافة اليهما، والحياة الفاضلة لا تستمد قيمتها من لذتها أو منفعتها، بل من هذه الإضافة ويستحيل على من ينكر النفس والعقل أن يبلغ إلى معنى الفضيلة.[2]

---

(1) ينظر: السيد، د. احمد باقر, فلسفة العدالة عند الإغريق, ص32.

(2) ينظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص95-96.

وقد أكد أفلاطون في كثير من محاوراته أن العفة تكبح النفس عن الهوى، ولا تجعلها شرة في الملذات وبعيدة عن التقوى وعمل الإحسان، والعفة تجعل الأنسان عادلاً مع نفسه وكذلك عادلاً مع الأخرين، لا طمع ولا سرقة ولا كذب في عالم الحياة، كذلك أداء الأمانة عندما يؤتمن، ودفع الديون اذا أستدان المرء من مرء آخر. لأن العدل يوجب ذلك اذا كأن دفع الديون هو العدل، فأن أداء ذلك الفعل عفة للإنسان ولنفسه لأنه الشخص الذي لا يفي الدين الذي بعاتقه لم يكن عفيفاً ولا عادلاً مع الأخرين كل الناس لهم حقوق وهذه الحقوق تسنها القوأنين الالتزام بها.

إن العفة تامر إعطاء كل أنسان ما يناسبه، وهذا ما سماه الدين. والعفة كفضيلة أخلاقية تجعل الأنسان مخلصاً في عمله لأنه بحاجة ماسة للنفس الطيبة، لذلك يعني النفس لكي تكون لا صاحبة العفة، يجب على حاملها أي الجسد أن يبتعد عن كل رذيلة من الرذائل، ونتيجة العفة للنفس تكون مستقرة ومطمئنة وسعيدة ويجب أن نعترف أن خير كل عمل، أو خير كل فن يكون خيراً خاصاً بذلك العمل، وفي النهاية يصبح الخير عاماً للجميع.[1]

ويؤكد أفلاطون أن العفة هي الخير التام لكافة الناس الأفاضل أصحاب النفوس العفيفة هم الذين يحكمون الدولة الكاملة أو الفاضلة. إذ يقول أفلاطون: " لأيمكن أن يقبل الرجال الأفاضل بالحكم لهذا السبب، أي لغرض المال والحصول على المجد، ولا يرغب الرجال الأخيار طلب الدفع العلني ليحكموا، فيسموا بالمأجورين، ولا بمساعدة أنفسهم سراً من الدخل العام فيسمو لصوصاً. ولا يهتموا بالمجد، كونهم غير طموحين. يجب أن توضع الضرورة عليهم لهذا السبب، وأن يدفعوا دفعاً للخدمة العامة خوفاً من العقاب، وقد حسب هذا مشيناً، كما أتصور، سبب تقدمهم لتبوء المنصب، بدلاً من إجبارهم على ذلك. أما الجزء الأسواء من العقاب فهو أن يرفض أن يحكم، سيعرض نفسه لأن يحكمه من هو أسوء منه"[2].

---

(1) نظر: أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الأول، ص70.

(2) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، الكتاب الأول، ص72.

وقد أكد أفلاطون أن الخوف " يخص الأخيار على أن يتسلموا المناصب، ليس بمحض أرادتهم، بل لأن لا سبيل لهم سوى عمل ذلك. ليس بحجة أنهم سيمتلكون أية منفعة أو متعة لأنفسهم، بل كضرورة، ولأنهم غير قادرين على ائتمان مهمة الحكم الصعبة لأي شخص أفضل منهم، أو كنظير لهم حقاً".[1]

وفضيلة العفة لابد وأن تحتاج إلى مران وتدريب لأن صاحب النفس الشهوية قد لا يستطيع أن يترك خصاله المذمومة إلا عن طريق المعرفة والعلم الذي يقرهما العقل، لأن الذي يمتلك المعرفة هو العاقل العفيف صاحب النفس الحكيمة أو الطيبة.

ومن دون شك العاقل هو الخير، وغير العاقل هو قريب إلى الشر أو الرذيلة، يقول أفلاطون: "فصاحب العفة خير وعاقل في نفس الوقت لأنه يمتلك السيطرة على جميع قوى النفس الأخرى أن كأنت الحكمة أو الشجاعة أو الاعتدال".[2] أن الظلم والابتعاد عن العفة قد يولد الخصام في المجتمع، والعفة والعدل بين الناس يولد التلاحم والصداقة بدون شك بينهم كون الظلم يخلق الانقسامات والكراهية والفتن في المجتمع.

كون الظلم يجعل الناس يكره واحدهم الأخر ويركز التباين بينهم، ويصيرهم غير قادرين على العمل المشترك، ما دام لديه الاتجاه ليعمق البغضاء، أينما وجد، بين الأحرار أو بين العبيد، ليست القوة التي يمارسها الظلم إذن من طبيعة كونها توجد عن الأفراد في المدينة، في الجيش، في العائلة، أو في أي جسم آخر" ولنبدأ بهذا الجسم، فأنه يجعله غير قادر على العمل الموحد سبب الحيرة والعصيان أو عدم العفة وغير مستقر النفس لأنه يمتلك نفس بهيمية غير واعية لنفسها، ولهذا يصبح عدواً لكل الناس الخيرين الذين يمتلكون النفوس الطيبة".[3]

---

(1) أفلاطون، الجمهورية، ص72.

(2) أفلاطون, الجمهورية, ص77.

(3) أفلاطون، الجمهورية، ص80.

وأن الإلهة هم أصحاب الطبائع الخيرة، وهم بالضرورة عادلون وغير مقصرون مع البشر، ولهذا يجب أن يكون الأنسان العادل الخير محباً وقريباً إلى الإلهة. وصاحب النفس الشهوية عدو للإلهة وليس قريباً منها. لأنه يضاد كل خير.[1]

ويستخلص مما تقدم أن أفلاطون كان مميزاً بين المدركات العقلية والحسية في نظريته المعرفية، وكذلك بين النفس والجسد، فقد ميز في الأخلاق بين اللذة والألم من جهة، والفضيلة والرذيلة من جهة أخرى، وكما أنه حارب كل من آمن بالمدركات الحسية وأعطى لها الأولوية في معرفة الأشياء وكذلك حارب الآليين، في الطبيعة فقد أعلن الحرب على السفسطائيين وتلاميذهم القائلين باللذة، وعرض أفكارهم بأسلوب جميل ومن ثم فندها، قالوا أن القانون الخلقي الذي يخشاه الناس أنما هو من صنع الناس كالقانون المعرفي، لا من وضع الطبيعة، بل أن الطبيعة تعارضه وتاباه.

رابعا: فضيلة الاعتدال، وعند حصول الفضيلتين الحكمة والشجاعة لكل نفس من نفوس البشر، فلابد من حصول النظام والتناسب لهذه النفس الباحثة عن السعادة، ولا يمكن أن يحصل ذلك الإ من خلال التأني في الأعمال والهدوء وعدم العجلة في كل عمل يختاره. وأفلاطون يسمي حالة النظام والتناسب بالعدل، باعتبار أن العدالة بوجه عام إعطاء كل ذا حق حقه، فليست العدالة عنده فضيلة خاصة.

ولكن حال الصلاح والبر الناشئة عن اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة. أما العدالة الاجتماعية، فهي تحقيق مثل هذا النظام في علاقات الأفراد، فأن الرجل الصالح في نفسه صالح بالضرورة في معاملاته، والعكس بالعكس، بل أن العدالة تستتبع الإحسان تاماً شاملاً، فلا تحدها بأنها الإحسان إلى الأصدقاء والإساءة إلى الأعداء، لأن الإساءة أساءه إلى النفس أولاً. فالذي يقابل الشر يفقد عدالته، ويزيد الشرير شراً، فتنتج

(1) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ص81.

هذه العدالة المزعومة ضدها من الناحيتين، وهذا خلف.[1] وبذلك تكون العدالة في نظر أفلاطون هي التوافق والانسجام بين قوى النفس المختلفة, من حيث تؤدي كل وظيفتها الخاصة دون أن تتعداها وتتدخل في اختصاص غيرها.

إن الاعتدال هو أنجاز الأعمال الصالحة، والاعتدال هو معرفة النفس، و معرفة الأنسان ما يعرفه وما لا يعرفه، فالعدالة هي الفضيلة بكل أبعادها وهي فضيلة النفس بشمولها وبكل أبعادها، " وأفلاطون يربط الاعتدال بالشخصية التي تكون نافعة لنفسها من خلال معرفتها لتلك النفس، ونافعة لغيرها من خلال معرفة التقوى والعمل الجيد".[2]

وقد تنسب هذه الخاصية للرجال تعدهم في مقام الأنبياء في نهاية المطاف يقول أفلاطون" ركز اهتمامك بقرب اكثر وأنظر في داخلك وتأمل ملياً التأثير الذي يمتلكه الاعتدال على نفسك، وطبيعة ذلك يجب أن يكون لديها هذا التأثير..... أن الاعتدال يجعل الأنسان حياً أو متواضعاً، وأن الاعتدال هو الشيء عينه كالتواضع. ونستنتج من ذلك أن الاعتدال ليس نبيلاً فقط، بل جيد أيضا. والاعتدال لابد وأن يكون نابعاً من نفس طيبة خيرة وهذه النفس لا تحب الشر وتتجنبه كل حين." [3]

كل هذه النصوص تجعلنا نقول أن العدالة أهم فضيلة للنفس من بقية الأنواع الثلاث. السبب " لأن العدالة خير النفس، والنفس اسمى وابهى وابقى من كل شيء مادي زائل، أي أبقى من الدنيويات جميعاً، قد تنزل بالعادل المصائب الكثيرة وهو سعيد بعدالته لأنها هدفه".[4]

---

(1) ينظر: فيصل, ساهرة حسين, الأخلاق في فلسفة أفلاطون, رسالة ماجستير, جامعة بغداد, كلية الآداب, 2002م, ص99.
(2) أفلاطون، محاورة كارمايديس، ص446.
(3) أفلاطون، محاورة كارمايديس، ص447.
(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص96.

لابد وأن يكون الاعتدال هو علم العلوم حسب رأي أفلاطون في جميع محاوراته يؤكد الرجل المعتدل هو الأنسان الأكثر هدوءاً واكثر رزانة من الذين يتسرعون في كل عمل يقومون به ولهذا التسرع يؤدي بالإنسان إلى نتائج غير مرضية لا لنفسه ولا للأخرين أذا امتلك الأنسان معرفة المعرفة فقط، بدون أية معرفة أبعد للصحة والعدل، فأن الاحتمال هو أنه سيعرف أنه يعرف شيئاً ما، ويمتلك معرفة محددة، في حالته الخاصة. لهذا من يعرف الصحة لابد وأن يكون صحيحاً غير معتدلاً من حيث جسده، وكذلك من يعرف الحكمة وكل علم لابد وأن يتحصن بذلك العلم لأن المعرفة أساس كل حكمة في عالم الوجود.(1)

ولكل علم فن، أو بالأحرى لكل علم نتائج تختبر من خلال ذلك الفن أو العلم فالذي يبحث في طبيعة الطب مثلاً يجب أن يختبرها في الصحة والمرض، اللذين هما مجال فن الطب، وليس في ما هو دخيل وفي غير حقله. وهذا من دون شك... لأن الذي يجري الاختبار يجب أن يكون عادلاً وصاحب علم كالعلم الذي يختبره.(2)

ويقول أفلاطون:" إن الربح الذي نجنيه عن الأنسان الذي يميز ما يعرفه عن الذي لا يعرفه، وأنه يعرف الواحد من العلوم عن لآخر، وأن يدرك قدرة عقلية مماثلة للبصيرة في الأخرين، فسيكون هناك منفعة كبرى، كونه قد حصل على الحكمة الكاملة".(3)

إن الأخلاق الأفلاطونية تقوم على الدين، هو دين أفلاطون الخاص وهذا يتضمن توحيد فلسفي يوحد بين الاله ومثال الخير مع اعتقاد بالتدبير أو العناية مع اقتناع بأن العالم صنع عاقل ونسخة من عالم المثل، وتتمثل عبادته بالإله في الفضيلة والمعرفة.

ومن دون شك تبقى الفضيلة عند أفلاطون، هي التي تكون جميع نتائجها مرضية للأخرين، وأن الرذيلة لا يمكن أن تؤدي بنا إلى المنفعة. ولهذا يوافق أفلاطون بالتأكيد

(1) ينظر: أفلاطون، محاورة كارمايديس، ص460.

(2) ينظر: أفلاطون، محاورة كارمايديس، ص462

(3) أفلاطون، محاورة كارمايديس، ص464

على أن قول الحقيقة هو مسألة أساسية بالنسبة للفضيلة: فالكذاب ليس رجلاً فاضلاً، لكن هل يكون الأمـر كذلك دائماً؟ هل تعجز الملابسات دائماً وأبداً عن تغيير هذا الفـرض الأسـاسي؟ أفـترض أن لـك أخ يحتـضر في أحدى المستشفيات وهو يتساءل بدهشة عن عدم مجيء زوجته المحبوبة لزيارته في ساعته الأخيرة ويكـون العذر كاذباً لكي تهدأ من روعه وعدم إزعاجه هل يكون ذلك إيجابيـا مادامـت الغايـة راحـة ذلـك المـريض وعدم التسبب لألأمه فيكون الأمر جائز.

ولكن العدالة يجب أن تأخذ مجاراتها في جميع الأشياء، الصدق خير يجب أن يتمسك به، والكـذب شر يجب الابتعاد عنه. وأن المجتمع الفاضل هو المجتمع العادل الذي يحكم من قبـل رجـل عـادل. ونـصل من خلال ذلك أن أفلاطون بدون شك كان يرغب أن يـربط العمـل الحـرفي بالنـسبة إلى الأنـسان بمـا ينـتج ذلك أن العمل من ثمرة تؤدي بصاحبها إلى المنفعة واللذة في حياته، وذلك لابد وأن تؤدي في نهايـة المطـاف إلى إسعاد الناس. ولا يستهزأ بالأعمال ولا يستحقرها لأنها هوية كل أنسأن المهنة وكل مهنة مادامت نافعـة تخضع للعدل من حيث العمل النافع مهما يكن فهو نبيل وشريف وصاحبه ذا شرف ونبل.

ثانيا: النظر والتأمل أساس السعادة

توصف الأخلاق في الفلسفة اليونانية بأنهـا تمثـل مـذهب الـسعادة في الأخـلاق.[1] لأنهـا تبحـث في ماهية السعادة والطرق والوسائل المؤدية لها، إن السعادة هي الخير في ذاته الذي لا يطلب من اجـل شيء خارجه إلا أن هناك شيئا في فهم العلاقة بين الفضيلة والـسعادة حيـث إن أفلاطـون يقـول تكـون الـسعادة نتيجة لازمه عن الفضيلة.

ويتضح من خلال ذلك إن أفلاطون يميل إلى أن تعـشق كـل مـا هـو كـلي ومطلـق وهام جدا ينبع من روحه المثالية وأفكاره الخيالية التي تحلق في السماء تـستأنس بعـالم

(1) ينظر: ماهر كامل، وعبد المجيد عبد الرحمن، مبادئ الأخلاق، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958م، ص79

الكليات المطلقة في عالم المثل وترفض الضياع والانغماس في الجزئيات المحسوسة المتكثرة التي لا أساس لها من الحق [1].

وكان أفلاطون قد قرر في نظريته، أن كل ما هو حقيقي وكامل ومطلق لا يكون كذلك إلا أن توثقت صلته بعالم المثل، فالخير الحقيقي الثابت هو الخير بالذات الذي هو مثال الخير, الذي يشكل المصدر والمنبع لكل خير آخر سواه في هذا الوجود وكذلك الحال بالنسبة للجمال. فالجمال الحقيقي هو الجمال بالذات أو مثال الجمال الذي هو مصدر لكل أنواع الجمال في الأشياء الجميلة وهذا ينطبق على باقي القيم المعنوية والأخلاقية كالجمال والعدل وغيرها[2].

وبما إن الفضيلة عند أفلاطون متوقفة على معرفة المثل وان السعادة نتيجة تلزم عنها صارت هذه السعادة مترتبة على العلم بالمثل أيضاً. ويجب أن القول إن أفلاطون في فلسفته الأخلاقية لم يكن نظرياً بحتا وإنما كان يهدف إلى غاية عملية فلم يكن النظر والتأمل الفلسفي عنده إلا بقصد تقويم السلوك وتهذ يبه وصولاً إلى بناء الإنسان الكامل والدولة الفاضلة ويتضح مما سبق أن فضيلة النظر والتأمل هي أفضل وأكمل الفضائل الأخرى.

وبما إن السعادة نتيجة مترتبة منطقياً على الفضيلة عند أفلاطون وبعد كل ذلك نلاحظ إن السعادة الحقيقية هي سعادة النظر والتأمل عند أفلاطون[3]. وفي الوقت الذي يلجأ أفلاطون إلى المثل المفارقة يستعين بها على دعم حججه وتأييدها يستعين بالواقع

---

(1) ينظر: أفلاطون، الجمهورية، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة، 1974م، ص 354- 358

(2) نزعة أفلاطون المثالية نابعة من نظريته في المثل التي طرحها في محاورة الجمهورية، ك7. وكذألك ينظر: محاورة المأدبة، ترجمة وليم المري, دار المعارف بمصر، القاهرة بلا تاريخ، فيما يخص مثل الجمال ينظر: محاورة فيدون، ترجمة زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة, عام 1966.

(3) ينظر: أفلاطون، محاورة الجمهورية, ك7.

الجزئي المحسوس والملموس، فالمثل للحق والصدق بينما الواقع المحسوس مصدر للوهم الباطل عند أفلاطون[1].

وإذا كانت الأخلاق اليونانية توصف بأنها أخلاق السعادة. فهذا لا يعني أنها تمثل اللذة دائماَ, ذلك أن السعادة عند أفلاطون, دائما مصاحبة للفضيلة كما يؤكد في محاورة غورغياس " ومن الضروري أن يكون الحكيم عادلاَ وشجاعاَ وتقياَ, وأيضا الإنسان الطيب... الذي يعمل كل شيء بما هو طيب وجميل فانه لا يمكن أن يفوته الحصول على النجاح والسعادة.. وعلى كل إنسان لكي يكون سعيد أن يبحث عن الاعتدال ويتدرب عليه ويهرب بسرعة من الشراهة" [2].

وعلى صعيد آخر فان الخير الأقصى الذي هو الخير في ذاته عند أفلاطون لا يعد غاية لسلوك الإنسان وأفعاله فحسب، وإنما يشكل غاية عليه عامة ينتهي إليها كل ما في الوجود, وبناءَ على ذلك فالخبر عند أفلاطون ليس معنوياَ أو قيميا حسب وإنما يتمتع بوجود موضوعي مستقل وان إضفاء صفة المطلقية والموضوعية على الخير من قبل أفلاطون إنما يعتبر رداَ على السفسطائيين الذين يقررون أن السعادة تقوم في اللذة والشهوة الحسية، وأفلاطون يقرر العكس من ذلك باعتبار العقل هو مصدر الإلزام الخلقي، لان النظام والانسجام الذي يسود أجزاء النفس انما يرجع إلى قيادة وتوجيه العقل.

وبناءَ على رفض أفلاطون للتفسير السفسطائي للفضيلة والسعادة فهو يقرر أن السعادة هي الفضيلة، و هي غاية الغايات التي تسفر عن المثل. ونرى من كل ما سبق إن السعادة عند أفلاطون ترتكز على نظريته في المثل والتي تشكل بدورها الأساس المتين، للفضيلة والتي تقوم على العلم بعالم المثل، والذي هو الفلسفة، وفهم للرابطة بين المثل

(1) ينظر: أفلاطون، غورغياس . ترجمة محسن حسن ظاظا، مراجعة د. علي سامي، النشار الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر, عام 1970، ص507

(2) أفلاطون: غورغياس، ص507

وعالم الحس، ومن ثم التثقف بالفنون والآداب والتمتع باللذائذ النقية الطاهرة والبريئة والترفع عن كل ما هو خسيس ودنيء.

لا يخرج أفلاطون بعيداَ عن المبادئ التي رسمها سقراط على إنهما يسيران في الطريق نفسه ويؤكد أن المبادئ نفسها التي نادى بها ولاسيما مبدأه الشهير القائل (الفضيلة علم) الفضيلة المعرفية والفلسفية أرقى الفضائل عندهما لأنها تحقيق لجوهر الإنسان بما هو إنسان وبما إن السعادة لا تنفصل عن الفضيلة بأي شكل من الإشكال بل إنها دائما َمصاحبة وملازمة لها مثل الشقاء والعذاب مصاحب للرذيلة.

أي إن السعادة ترافق الخير والخيرين بينما يكون الشقاء رفيقا للشر والشريرين. وبما إن فضيلة التأمل هي الفضيلة الأكمل والأرقى فالحكيم عند أفلاطون بالضرورة عفيف وشجاع وعادل, بل أكثر من ذلك فهي تضع الحكيم في مرتبة من القدسية بحيث يكون وسط بين الألوهية والبشرية وبما إن السعادة نتيجة مرتبة على الفضيلة، أصبحت السعادة التأملية أو الفلسفية من السمو والرقي بحيث لا تدانيها سعادة[1]

وسعادة التأمل هي السعادة الحقيقية بالنسبة لأفلاطون ذلك إنه يجعل من الفلسفة والتأمل العقلي وسيلة الفضيلة وطريق للكمال وسيلة للفوز بالسعادة الأبدية في العالم الآخر، ولذلك يظهر عندما يصرح على لسان سقراط في فيدون بان الفيلسوف يقدم على الموت مبتهجا لأنه عارف بالحقيقة يعرف بان الروح خالدة والجسم فانٍ، ولذلك فالسعادة الحقيقية هي سعادة النفس، أما سعادة الجسم متمثلة في اللذائذ والشهوات فهي مجرد أوهام خادعة.قد عرفنا إن السعادة اللازمة عن الفضيلة عند أفلاطون، انها تكون في اللذة ورفض أفلاطون كونها في اللذة الحسية إنما يطلق من مبدأ معارضة للسفسطائية الذين يصورون السعادة على إنها مجرد لذة لا غير ويغلبون الشهوات ويبررون منطق القوة باعتبار الحق بلا قوى في استقلال الضعيف وان أفلاطون يرفض هذا المنطق

---

(1) نظر: أفلاطون، الجمهورية، ص 490-497.

المنحرف لان تقليص القوة يعني سيادة الظلم والظلم عنده لا يكون لـذة حقيقيـة لأنهـا لا تكـون إلا مـع الخير في اعتبار اللذة والسعادة دائما مصاحبة للفضيلة[1].

يتضح من خلال ذلك أن أفلاطون يؤكد بان السعادة لا تكون إلا مع الفـضيلة لدرجـة انـه يـرى أن تحمل وطأة الظلم أفضل كثيراً من أن يمارس الأنسان الظلم وما يقول في جورجياس إن ارتكابنا الظلم أفـدح من أن تكون ضحية له وان الإفلات من العقاب افدح من تحمله [2].

وهذا يعني إن أفلاطون يرفض أن تكون السعادة في ممارسة اللذة دائماَ والأبعاد عن الألم انه يـرفض أن يكون الألم دليل الشر، واللذة دليل الخير دائما بل قد يكون العكس تماماَ وهو أن تكون اللـذة شراَ والألم خيراَ وان السعادة والـشقاء حالتـان متعاكـستان، عنـد أفلاطـون مثـل تعـاكس الـصحة والمـرض، حيـث أن السعادة تقوم في الصحة وفي المرضى يسكن الشقاء.

وبناءَ على ذلك فان أفلاطون يرى ضرورة تحمل الم لغرض العلاج في سبيل الشفاء مـن المـرض، فهنـا يكون الألم خيرا لأنه يشفي من المرض وينتج الصحة التـي تكـون سـبباَ للـسعادة, وكـذا الحـال في العقوبـة القانونية التي تعد علاجاَ لمرضى النفس، ويقصد أفلاطون من وراء ذلـك التـزام جانـب الفـضيلة في الحكمـة والاعتدال وعدم الجري وراء الشهوات والملذات الأنية من اجل لذات هادئة غير معروفة [3].

وان أفلاطون في دعوته إلى الابتعاد عن الملذات والشهوات " لا يعني انه يريد قتلهـا وإماتتها أو استئصالها كما يعتقد بعضهم، إنما يدعوا إلى الاعتـدال في اللـذة، وتـرك مـا هـو شائن ورذيل منها، الذي يكون سبباَ في الخسة والوضـاعة والاقتـصار عـلى اللذائـذ الـصافية الطـاهرة والنقيـة التـي لا تـشوه الفـضيلة أو تـضر بخيريـة الأنـسان، وكـما يـصرح بـذلك

(1) ينظر: أفلاطون، محاور فيدون، ص114 .

(2) ينظر: أفلاطون، جورجياس، ص474

(3) ينظر: أفلاطون، جورجياس، ص 474.

أفلاطون قائلاً انه من الخير إشباع الرغبات التي تجعلنا أفضل عندما تتحقق لا تلك التي تجعلنا أسوء" [1].

وبعد ذلك نلاحظ أفلاطون يقرر في مجال اللذائذ اتخاذ حالة وسط، وهو التزام الاعتدال، ففي الجمهورية يصرح بان هناك أمراَ ليس ابتهاجا وليس ابتئاسا.احتل مركزا وسطاَ بين الاثنين، انه ضرب من السكينة بالنظر إلى هذين الانفعالين في النفس، ويؤكد كذلك أن الخير لا يكون في اللذة وحدها ولا في الحكمة وحدها، إنما بالمزج الذي يأخذ من اللذة بشيء، ومن الحكمة بشيء آخر بحيث يكون هذا المزج، لا يطفئ فيه طرف على طرف. وإنما حالة وسطى بين العقل واللذة ومن هنا فان ما يقرره أفلاطون يعد الأساس الذي بني في الوسط المعتدل ونجد إن أفلاطون يقسم اللذائذ إلى ثلاثة أنواع في الجمهورية وهي:

1- لذائذ الحكمة التي تدخل المنزلة الأولى.

2- لذائذ الشرف التي تحمل المنزلة الثانية.

3- لذائذ الثروة التي تحتل المنزلة الثالثة.

ويتضح من خلال ذلك إن الإنسان الفاضل أكثر الناس سعادة، وأفضل اللذات هي لذائذ الحكمة في صفائها ونقائها، ويذكر أفلاطون إن الحكيم حائزا على رضا الإله، وان الفيلسوف يكون أكثر الناس سعادة. والسعادة واللذة الحقيقيتان عند أفلاطون مصدرها المثل الإلهية وهو يستند إلى مثال المثل الذي هو كل ما في الوجود، ذلك هو مثال الخير مصدر كل نوع الخير في الوجود، بما فيه الوجود ذاته. وعالم المثل تسوده السعادة لأنه الهي في حين إن عالم الحس كله شقاء وتعاسة لأنه خلو من أي روح إلهية للسعادة عند أفلاطون أساس الهي. ولذلك فان أفلاطون يوحد بين الحياة السعيدة للبشر وحياة التشبيه بالآلهة، وبناءَ على ذلك فكل فعل يستلهم فيه البشر روح الآلهة. يكون فعلا حسناَ ويجلب الثواب والسعادة[2].

---

(1) أفلاطون، جورجياس، ص498.

(2) ينظر: أفلاطون، ثياتيتوس، ترجمة د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، عام 1972ص90-91

ومن كل ما سبق نلاحظ إن أفلاطون يأتي على ذكر مراتب الخير في (الفيلسوف) وان هذه الخيرات هي:

أولا: الحياة المختلطة التي توصف بالاعتدال والتناسب الذي بدونه لا يستحق قوام أي مزيج..

ثانيا: عناصر المزيج التي هي الحكمة والعقل والفنون والمهن..

ثالثا: الملذات وهي ادنى المراتب(1)

ومما تتقدم يتبين أن اللذة عند أفلاطون، إذا كانت خيرة ومعتدلة صافية ونقية فلا تحتل إلا أدنى المراتب من الخير، أما إذا لم تكن كذلك فليست خيرا على الإطلاق انها تندرج ضمن قائمة الشرور ومع ذلك فان أفلاطون يشير إلى بعض اللذائذ الحسية التي تعد عنده نقية وصافية وخيرة، إذا كانت معتدلة، وتثير البهجة والانشراح.

وبما أن السعادة واللذة عند أفلاطون يجب أن تلتقي بما هو الهي ومثالي وعليه فهو يقر في المأدبة بان السعادة تستقر في الجمال المطلق الذي لا يوجد إلا في مثال القائم بالذات ومستقل عن كل ما هو مادي ومحسوس ومن يتمكن من بلوغه يكون خيراَ أبداَ، ويحظى بمحبة الآلة ويظفر بالخلود(2)

ثالثا: المنظومة الأخلاقية في إدارة الدولة أساس العدل الاجتماعي

يتساءل أفلاطون عن العدالة والظلم في مدينته الفاضلة وعن أوجه الاختلاف بينهما وأيهما يجلب السعادة والازدهار للدولة, يعتقد إنَّ الدولة بالأساس خيِّرة وتكون حكيمة وشجاعة وعادلة, إنَّ هذه الفضائل الأخلاقية الأربعة لا بدَّ أن تتوفر في الدولة العادلة ويكون توفر الحكمة بالمشورة والتدبر الجيد وهذه منشؤها المعرفة والعلم وليس بالجهل, والعلم متوفر عند الحكماء فقط الحكماء الذين درسوا سلوك الدولة أوقات

(1) ينظر: أفلاطون، الفيلسوف، تحقيق وتقديم أوغست دبيس، ترجمة الأب فؤاد جرجي، دمشق، سنة1971، ص66
(2) ينظر: أفلاطون، المأدبة، ترجمة، وليم الميري، دار المعارف بمصر، القاهرة بلا تاريخ، ص75.

السلم والحرب وصفات الشجاعة التي تتصف بها طبقة واحدة من تلك الطبقات الثلاث وهـذه الطبقـة لا بد أن تدرك المعيار الذي بموجبه أن تخشى الشيء أو لا تخشاه مثل الحـرب أو التـدخل الخـارجي مـن دول أخرى معادية المجاورة.

إنَّ هـذا المعيـار تتعلمـه هـذه الطبقـة بالتربيـة العقليـة والرياضـة البدنيـة والتـدريب الجـسماني والتعليم في المدارس وامتلاكهم إلى النظر الصحيح الذي أكَّد عليه أفلاطون وهو ما لا يجـب أن يتـأثر الفـرد خلال دراسته بالرغبة باللذة أو الألم أو الخوف ليكون بالتالي بعيداً عنهـا ليكـون قريبـاً مـن الـشجاعة التـي يجب أن تتصف بها طبقة الجند والمحاربين والحراس وكأنها تبـدو" كعمليـة انـسجاميه بـين أكـثر مـن شيء واحد لتنتج الفضيلة بدلاً من أن تكون صفة مثل بقية الصفات الأخرى "[1]

يقـول أفلاطـون " أنَّ الـنفس موجـودة قبـل وجـود البـدن وهـي تـدخل إليـه وتحركـه كـما تحـرك نفسها"[2] وضبط النفس هو نوعاً من النظام تكون السيطرة فيه من الجزء الحسن على الجـزء الـسيء منهـا وكأنما الدولة سيدة تقود نفسها بصورة صحيحة إذا تحققت فيها فضيلة الاعتـدال بـسيطرة الجـزء الأحـسن على الجزء الأسوء, ولكن أين يتحقق هذا الاعتـدال وأيـن تكـون فـضيلة الاعتـدال؟ والجـواب يكـون ذلـك عندما تسيطر الطبقة الحاكمة على رغبات وشهوات الطبقة السفلى صاحبة الشهوات والنزوات, فلا بد مـن وجود ما يشبه اتفاق بين الطبقة العليا الحاكمة والحكيمـة والطبقـة الـسفلى لأجـل الاعتـدال الـذي تبغيـه الدولة فيكون الاعتدال في كـل أجـزاء الدولـة ولـيس تخـتص بهـا طبقـة دون أخـرى مـن طبقـات المجتمـع الثلاث- السفلى وتمثل عامة الناس والوسطى الجند والحرس إلى الطبقة العليا طبقـة الحكـماء لـذلك يكـون الاعتدال فضيلة تأتي من الانسجام والوحدة بين طبقات المجتمع.

(1) التلوع, أبو بكر, الأسس النظرية للسلوك الأخلاقي, ص55.
(2) مطر, أميرة حلمي, جمهورية أفلاطون, ص 105.

فالعدالة مبدأ أساسي في فكر أفلاطون وهو يؤكد عليه بأن يقوم كل فرد بتأدية عمله الذي أعد له طبيعياً, لذا على الفرد أن يقوم بتأدية عمله الخاص به وليس له التدخل في أعمال ووظائف الغير أو الانتقال من حرفة إلى أخرى في طبقة أخرى فان هذا يُعدُّ خروج عن مسار القانون الطبيعي فيكون الظلم عند ذلك, إنَّ الانتقال الذي يعدُّ خارج القانون الطبيعي بحيث يؤثر على العدالة هو ليس في انتقال الفرد من حرفة أو مهنة إلى أخرى في نفس الطبقة ولكنَّه الانتقال من طبقة إلى أخرى, لأنَّ الانتقال داخل الطبقة الواحدة لن يؤثر على العدالة, فمثلاً التاجر الذي يمتلك بعض الثروة والامتيازات قد يحاول الانتقال من طبقته إلى طبقة المحاربين أو قد يفكر بعض الجنود بالفوز بأحد كراسي الإدارة في الدولة فانَّ ذلك يؤدي إلى الانحراف عن العدالة ويُعدُّ أمراً مدمراً وقاتلاً للدولة ولك أن ينتقل التاجر من تجارته إلى حرفة داخل الطبقة ليكون نحّاتاً مثلاً فليس في ذلك أثر سيء على العدالة أو الدولة.

وقوى النفس التي تحدثنا عنها هي التي تدير حركات البدن وتعمل في الأنسان, لذلك يكون السعي هنا إلى تنظيم ضوابط للسيطرة على هذه القوى لغرض بناء سعادة الأنسان ولكل من يريد بناء مجتمع أو نظام اجتماعي يتمتع بالاستقرار والحياة الكريمة والهانئة أو الانتقال به إلى حياة أفضل, فأخلاق الدولة عنده أن يكون الأنسان مواطناً صالحاً في دولة صالحة لذا من العبث أن نبحث في أخلاق الفرد الصالح بمعزل عن دراسة ما هو صالح للمجتمع فكان من الضروري حينئذ أن " تتداخل الأخلاق مع السياسة وأن تلتحم المسائل الأخلاقية بالموضوعات السياسية" [1] مع أنَّ اهتمامه كان منصباً على النفس الفردية البشرية لتسمو إلى الكمال, أي أنَّ دراسته للنفس الفردية هي أساس دراسته للدولة وما دراسته للسياسة إلاّ للبحث في النفس البشرية من خلال صورتها الكبيرة وهي المجتمع أو الدولة.

(1) إمام, عبد الفتاح, فلسفة الأخلاق, ص94.

فالفرد عنده " يكون عادلاً ويؤدي وظيفته الحقة إذا أدى كل جزء من الأجزاء المكونة له وظيفة, والدولة تكون عادلة إذا أدت كل طبقة من الطبقات وظيفتها"[1] فكانت السياسة عنده وسيلة لغاية عظمى ومن هنا كان اهتمامه في بناء مدينته الفاضلة وحكامها السائرون على الفضيلة والعدالة, فالدولة غايتها إسعاد أفرادها وأعانتهم على الوصول إلى هذه الغاية " وإذا كان خير وسيلة لإعانة الأفراد على الوصول إلى أغراضهم هو التربية كانت تربية الشعب أول وأهم عمل تقوم به الدولة "[2] لإنجاز مجتمع طبيعي أمثل ويكون حكام هذه المدينة من الأشخاص الذين تتوفر فيهم محبة الحق وضعف الشهوة وبالتالي شرف النفس, هؤلاء الأشخاص يلتزمهم معلمون لدراسة الفلسفة لمدة تقرب الخمسة سنوات والمتميزون من هؤلاء يتم اختيارهم وترقيتهم إلى رتبة الحكام باعتبار أنَّهم فلاسفة يتمتعون بالأخلاق الحميدة والسلوك السوي وميزتهم الاعتدال.

لكنَّ هذه النفس وهي ساكنة في البدن تحتاج إلى الحرية وهذه الحرية تحددها الحكومات المسيطرة, فاذا كان إفراط فيها كانت نتائجه الاستعباد من القوي إلى الضعيف وإذا كانت محدّدة جداً كانت الحكومة حينئذ أكثر استبدادا فصار الفيلسوف بين هذه الفِكَر وهذه الآراء كرجلٍ في غابة تحوطه الوحوش لا يدري ما يصنع إلاّ أن يستعمل الحكمة وينزوي مجانباً الريح والعاصفة حتى تمر ليقول قولته ويصول صولته مبتغياً المستقبل ليضع نظاماً للمدينة الفاضلة وهذا ما فعله أفلاطون بعد عاصفة السفسطائيين في أخلاقهم النسبية.

يرى أفلاطون إنَّ أول ما يجب عمله في بناء المدينة الفاضلة إيجاد أو البحث عن ملك صالح يحكمها والأمر الثاني هو إبعاد كل كبار السن من هذه المدينة إلاّ من يُنتفع منه في حفظ النظام أو تعليم الشبّان, وذلك أنَّ أساليب الكبار تفسد الشباب وتطبعهم بطابع الماضي, ونعد للجنسين من هؤلاء الشباب منهجاً تعليمياً وتربوياً يمتد إلى عشرين

(1) أفلاطون, الجمهورية, 103.

(2) أفلاطون، المصدر السابق, ص103.

عاماً يشمل من ضمن ما يشمل تعليمهم أساطير تعوِد النفس عند الأبناء على طاعة الآباء والدولة لذا فهي ليست الأساطير القديمة (الإلياذة ولأديسا) اللتان يعتبرهما أفلاطون أساطير فاسدة, فاذا ما قضى الشباب تعليمهم وضعت لهم اختبارات جسمية وعقلية وأخلاقية.

فالفاشلون في الاختبار تحتاجهم الدولة في العمل والصناعة والزراعة فهم في الجانب الاقتصادي فيها وهم يتمتعون بصلاحية امتلاك الأراضي والثروة في حدود معينة لا تصل حد الثراء ولا يكون لهم امتلاك العبيد بينما الذين اجتازوا الامتحان يدخلون في منهاجاً آخراً من التعليم والتدريب يمتد إلى عشرة أعوام جديدة ويجرى لهم اختبار بعد انتهاء المدة, فالراسبون في الاختبار تحتاجهم الدولة كجنود حماة للوطن والحدود وتكون حياتهم عسكرية ولا يسمح لهم بالتملك أو العمل بالتجارة والمالية والأعمال الحرفية المهنية.

وأما الناجحون فينتقلون إلى دراسة الفلسفة الإلهية بفروعها- رياضيات ومنطق وسياسة وقانون- لمدة خمسة أعوام أخرى ليكون تعليمهم في خمسة وثلاثين عاماً مستمرة يخرج منها إلى الحياة العملية والحياتية ليتعلموا الكسب والرزق ويشقوا طريقهم في الحياة, إنَّ هذه القلة الباقية من المتعلمين يتركوا يمارسون حياتهم الاعتيادية بما تعلموه من التربية والتعليم في مدارسهم مدة لا تقل عن أعوام عشر ليكونوا بعد ذلك هم الطبقة المهيمنة والحاكمة على المدينة دون الحاجة إلى انتخاب أو تزكية وهم غالباً ما يكونوا بالأساس من الطبقة الأرستقراطية لكنهم يحرمون من الأملاك.

ولن يكون في المدينة قانوناً يحكمها حيث لا موجب له بوجود الفلاسفة الحكماء الذين لم تفسدهم أو تتعرض لحكمتهم المفاسد فتعرض عليهم القضايا والمنازعات ولهم القول الفصل فيها "فحكام الأمة يجب أن يكونوا فلاسفة ولما كان الفلاسفة في كل أمة قليلين وجب أن تكون الحكومة أرستقراطية بالعقل والعدالة وليس أرستقراطية المال والنسب"[1]

---

(1) أفلاطون, الجمهورية, ص131.

يتبين مما تقدم أنَّ الدولة عند أفلاطون هي صورة كبيرة للنفس لذلك نراه عند التعليم قسَّم الدولة إلى ثلاث طبقات بحسب قوى هذه النفس وهذه الطبقات هي:

1- الطبقة العاملة– النحاسية - وتشمل الزراع والصناع والتجار وأصحاب الحرف المختلفة وهؤلاء من غلبت عليهم شهواتهم فهي تقابل إذن النفس الشهوانية عند الفرد.

2- طبقة الجند والمحاربين– الفضية– ومهمتها إطاعة الطبقة الثالثة وتنفيذ أوامرها في كبح جماح الطبقة الدنيا وكذلك للدفاع عن الدولة كونها تتسم بالشجاعة, فهي إذن تقابل النفس الغضبية عند الفرد.

3- طبقة الحكام أو الفلاسفة– الذهبية– ومهمتها تدبير شؤون الدولة والسهر بإخلاص وحكمة على رعاية الصالح العام وهي تقابل النفس العقلية عند الفرد.

على أن يكون الانسجام بين هذه القوى أو الطبقات طبيعياً بحيث لا تطغى ولا تجور أحداها على الأخرى ولا تحاول القيام بوظيفة غير التي يؤهلها استعدادها الطبيعي لها لأنَّ ذلك يجر على الدولة المفاسد " فاذا اهتمت الطبقات الثلاث بعملها الذي يلائمها في الدولة وفي مجالها الخاص تحقق العدل"[1]

إذن الدولة عند أفلاطون بلا قوانين وهو أمر لم تعهده المدن اليونانية, فالقانون موجود فيها وحكمة على سقراط بالموت بموجب قوانين المدينة وكذلك أكَّد السفسطائيون على احترام القانون، لكن أفلاطون يرفض هذه القوانين في مدينته الفاضلة ربما لأنها حكمت على أستاذه سقراط بالموت والبديل هو ما يملك الفيلسوف من حكمة، لكن نلاحظ عاد اليها وهو في العقد السبعين من عمرة من خلال كتابه القوانين, بعد أن تيقن عدم فسح المجال إلى الفلاسفة في الوصول إلى الحكم لذلك غير دورهم من حكم الدولة بشكل مباشر إلى رسم القوانين الضرورية للدولة حتى تصل إلى السعادة يصلوا من خلال القوانين إلى إسعاد الفرد والمجتمع.

(1) أفلاطون, الجمهورية, ص132.

يتبين مما تقدم في نظرية الأخلاق الأفلاطونية أنَّه يمكن الوصول إلى مجموعة من النتائج هي كما يلي:

1- يُعدُّ أفلاطون أول من أعطى الدور الحاسم الذي تقوم به الأخلاق في حياة الفرد والمجتمع وأنَّ المفاهيم الأخلاقية تستمد من المثل الأعلى قيمتها وغاياتها المتسامية.

2- إنَّ فلسفة الأخلاق عنده ذات صلة وثيقة بالمباحث الأخرى من فلسفته كالنفس الإنسانية وتقابل الفضائل الأخلاقية مع أقسام النفس وكذلك ارتباطها بالسياسة والإلهيات فيما يعبر عن الإله بالخير الأقصى أو مثال الخير بالذات.

3- رفضه للأخلاق النسبية واهتمامه بعمل الخير لذاته ورفضه اعتبار الفضيلة هي اللذة كما هو واضح في نقده الأخلاق عند السفسطائيين وارتباط معنى الخير والشر.

4- قناعته بعدم خضوع أحكام الناس عن الخير والشر أو الصواب والخطأ نابع من مقاييس فردية كالمشاعر والذوق والوجدان أو الأهواء الشخصية, بل يكون الحكم عاما وشاملاً بحيث يخضع للتغيير والتطور ولا يفرق بين الأفراد ولا يكون ذلك إلاّ باعتماد العقل وسيلة للحكم.

الفصل الرابع

النظرية الأخلاقية عند أرسطو

بين النزعة العقلية والإنسانية الواقعية

المبحث الأول: الأفعال الإنسانية الأخلاقية بين الموضوع والمنهج.

أولا: موضوع علم الأخلاق.

ثانيا: منهج علم الأخلاق.

المبحث الثاني: سلوك الأنسان بين القيم الفاضلة وأفعال التعقل والروية.

أولا: الفضيلة وضابط السلوك الإنساني.

ثانيا: الفضيلة الأخلاقية والوسط الذهبي.

ثالثا: فضيلة اللذة بين المدركات الحسية والتأمل الفكري.

رابعا: الفضيلة والسلوك الإنساني.

خامسا: التربية أساس الفضيلة الخلقية.

سادسا: صداقة الفاضل أساس سعادة الحياة.

المبحث الثالث: شروط تكامل السعادة الإنسانية أساس التكامل الأخلاقي.

أولا: غاية الخير الأقصى الوصول إلى السعادة.

ثانيا: شروط السعادة تكمن في التأمل العقلي والحكمة.

ثالثا: سعادة الأنسان في حسن السيرة وجمال الأفعال العقلية.

رابعا: السعادة هدف كل سلوك أنساني في الحياة الدنيا.

خامسا: السعادة أجل وارقى مما تمدح.

المبحث الأول

الأفعال الإنسانية الأخلاقية بين الموضوع والمنهج

أولا: موضوع علم الأخلاق

ينظر علم الأخلاق في أفعال الأنسان بما هو أنسان ويديرها على هذا الاعتبار فهو علم عملي, فما معنى الأنسان بما هو أنسان؟ لما كان الأنسان- كما يعرفه أرسطو (حيواناً عاقلاً), كان الحيوان جنسه, والتفكير فصله النوعي, ولذلك فالتفكير هو ما يميز الأنسان عن سائر الكائنات الأخرى, ويفرده عنها, وعليه فليست وظيفة الأنسان بما هو أنسان التعددية.[1]

وان القيم الأخلاقية عند أرسطو لا يكفي أن يمتاز بالمعرفة كما هي الحال عند سقراط، بل يجب أن تتجسّد أفكاره الفاضلة في أفعال فاضلة، وأن تكون الأفعال الفاضلة سمة عامة له في كل الأحوال، ومهما قست الظروف، لأن منهج الإنسان الفاضل يجب أن يلازمه في كل الأحوال والظروف، وليس من الجائز أن يكون التزام منهج الفضيلة موسمياً، أو مرتبطاً بظروف وأحداث.[2]

إن أو الغاية القصوى من فلسفة أرسطو هو تحقيق السعادة حيث أن أرسطو والفلاسفة الآخرين اعتبروا أن البحث عن السعادة وتحقيقها هو الهدف الأساسي الذي ترمي إليه الفلسفة ويجاهد الإنسان لتحقيقه, أما معرفة الخير والسعي إليه فهو علم يسعى اليه الإنسان ويصبو إليه منذ ولادته ويتمنى تحقيقه, فالإنسان مؤهل بفطرته ليحيا حياة سياسية واجتماعية, فأرسطو لم يفصل بين الأخلاق والسياسة, بل يربط بينهما بعلاقة وثيقة لا تنفصل, فالأخلاق عند أرسطو إنما تمثل الجزء الأول من السياسة والبحث في

---

(1) ينظر, د. عبد الرحمن بدوي, خريف الفكر اليوناني, دار القلم, بيروت لبنان, ط5, 1979م, ص7, وينظر كذلك لمزيد من التفصيل, د, جميل حليل نعمة المعلة, الفلسفة اليونانية, 1427هـ 2006م, وما بعدها, ص94.

(2) ينظر يوسف كرم, تاريخ الفلسفة اليونانية, دار القلم, بيروت - لبنان, ص183

الأخلاق يؤدي حتماً إلى البحث في الفضيلة التي هي ضد الرذيلة وتؤدي إلى تركها وتجنبها(1).

فأرسطو يعتبر الأخلاق متصلة بالسياسة, أو هي مقدمة لها, بل أن كل منهما مكملاً للآخر, فالأخلاق تبحث في أعمال الإنسان ومشكلاته وقضاياه, لذا فهي عملية, والإنسان (حيوان سياسي بطبعه)- كما قال أرسطو في كتابه السياسة- فلابد أن يعيش مع الآخرين من البشر حتى يكوّن ما يسمى الدولة أو المدينة, إذن الأخلاق لا تنفصل عن السياسة, وكل منهما مكمل للأخر(2).

كون السياسة امتداد للأخلاق كما كانت عند أفلاطون, وعلى الرغم من أن أرسطو كان أوضح من أستاذه في الفصل بين الأخلاق والسياسة, الإ انه لم يجعل هذا الفصل تاماً, فالأخلاق عنده مصبوغة بصيغة سياسية.(3)

إن الإنسان مدني بالطبع, لا يبلغ إلى كماله الإ في المدينة , وبمعونتها, ولتدبير المدينة علم خاص هو العلم السياسي, فكما أن الفرد جزء من المدينة, فان علم الأخلاق جزء من العلم السياسي, والعلم السياسي رأس العلوم العملية جميعاً, يستخدمها لعنايته وخبرته, يستخدم فن الحرب, والاقتصاد, والبيان, ويستخدم علم الأخلاق لتقرير ما يجب فعله وما يجب اجتنابه, أي لتنظيم الحياة بالقانون, فغايته تشمل غاية العلوم الأخرى, وهذه الغاية بعينها هي غاية الفرد وخيرة, الإ انها ارفع واجمل. وكذلك فأن أرسطو لم يفصل بين علمي الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة, فهما علما

---

(1) ينظر: إبراهيم, عبد العال عبد الرحمن عبد العال: الإنسان لدى فلاسفة اليونان في العصر الهليني (رسالة دكتوراه), ص 187

(2) ينظر: الزقزوقي, محمد مختار: الأخلاق والسياسة, مكتبة آنجلو المصرية, القاهرة, بلا طبعة, 1988م, ص23

(3) ينظر: محمد عبد الرحمن مرحبا, تاريخ الفلسفة اليونانية, مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر, ط1, 1993, ص307.

السلوك الإنساني في الأسرة والمجتمع, وفي السياسة تناول عدة مواضيع وربطها بالأخلاق فبالإضافة إلى مؤلفاته في الأخلاق له أيضا مؤلفات في السياسة .

ولممارسة هذه الأخلاق لاحظ أرسطو أنه من الضروري أن يعاد تشكيل الإنسان الجيد ليكون مواطنا جيدا، وهذا لا يتم في نظره إلا في مجتمع جيد وفي ظل قوانينه. فوجود الدولة ضروري، حسب أرسطو وغيره، وضرورتها مرتبطة بالحياة الأخلاقية نفسها، لأن الدولة والمجتمع هما القاعدة التي يقوم عليها النشاط الحر والفعلي للأخلاق، وهما اللذان يخلقان للفرد هوية، فدون مجتمع أو دولة لا يكون للفرد وجود. يقول مفكر إيطالي " نحن نخدم الدولة لأنها ضرورية، لكننا لا نحب الدولة ولا يمكن لنا أن نحبها، لا يمكن أن نحب إلا الوطن الذي يعد رمز القيم الأخلاقية والدينية التي تتجاوز الدولة". [1]

وقد سار أرسطو على نهج أستاذه أفلاطون, حيث اهتم بالبحث الأخلاقي عما هو أعظم خير للإنسان وبما هو الغاية القصوى له, وكان من تعاليمه أن الإنسان بإمكانه أن يجمع ما بين قوة الشعور والشهوة وقوة العقل وبهذا يختلف عن باقي الموجودات على وجه الأرض. فهو بالشهوة الجسمية يشبه الحيوان وبامتلاكه العقل يشبه الإله, وبالجمع ما بين هاتين القوتين يصبح إنسان أخلاقياً, فالأخلاق في مفهوم أرسطو هي الجمع ما بين صفات الحيوان والعقل, أي التوفيق بين إرادة الإنسان وعقله, فتولد الفضائل الأخلاقية أو السعادة القصوى, و هي غاية الغايات عند الإنسان[2].

ولم ينكر أرسطو قيمة العلم وأثره في تحقيق الخير والسعادة, ويقول أن حياة الإنسان المتعلم أرقى من حياة الإنسان الجاهل, وأنه يقضي وقته بطريقة أجمل مما يقضيه الجاهلين في حياتهم[3], وعنده المقدرة على " الاكتفاء بالذات أكثر من غيره ممن يعيشون

---

(1). Paul Olivier, Benedetto Croce, Signers, Paris, 1975, p. 89

(2) ينظر: الناصري, سيد احمد علي: الإغريق- تاريخهم وحضارتهم- (من حضارة كريت حتى قيام إمبراطورية الإسكندر الكبير), دار النهضة العربية, القاهرة, الطبعة2, ص595

(3) ينظر: كريسون, لا ندريه: المشكلة الأخلاقية والفلاسفة, ترجمة: عبد الحليم وأبو بكر ذكرى, دار الشعب, القاهرة, بلا طبعة, 1979م, ص99 وأيضاً ينظر: المليجي, يعقوب، الأخلاق في الإسلام, (مع مقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية), مؤسسة الثقافة الجامعية, الإسكندرية, بلا طبعة, 1985م,ص 230

جاهلين" [1]. وقد بدأ أرسطو نظريته الأخلاقية للتأكيد على أن الإنسان فيه جانبين " أحدها عقلي والآخر غير عقلي و الجانب العقلي يسيطر على الجانب الآخر الغير عقلي, وبهذا يتمكن الإنسان من أن يكون كائناً أخلاقياً, وتصبح عنده القدرة على الحد من تطرفه وميله إلى الشهوات والرغبات الحسية العديدة المتنوعة " [2].

أما عن طبيعة الإنسان فهو مركب من جزئيين: جسم ونفس, وهو كائن يتوسط بين الكائنات ولا ينزل إلى مرتبة الحيوان ولا يصعد إلى مرتبة الألوهية إنما يبقى في منزلة وسطى بين المرتبتين, فهو يشترك مع الحيوان والنبات بما له من وظائف جسمية كالتغذية والنمو والإحساس, ولكنه يمتلك عقل يتميز به عن سائر الموجودات الحية[3].

والإنسان المثالي في نظر أرسطو هو الذي يتجنب المخاطر بغير ضرورة, ولكنه دائماً مستعد لأن يضحي بنفسه في الأزمات والمصاعب الكبيرة. وهو مساعداً للناس, ويرى من العار أن يساعده أحد من الناس, ولا يهمه المظاهر العامة, ويتجنب التفاخر والتظاهر, بل يتسم بالتواضع, ويتحلى بالصدق في أفعاله وأقواله, ولا يتأثر بإعجاب الناس وإكبارهم, ولا يساير أحد, إلا إذا كان صديقاً له, لأن المسايرة من صفات العبيد. ولا يشعر بالغل والحقد وغيرها من الصفات التي حددها أرسطو للإنسان المثالي[4].

وليس الإنسان في قمة سلم الوجود, فبعد الإنسان تأتي الأجرام السماوية وتظم الكواكب والشمس والقمر الذي يدور حول الأرض في اتجاه عكس اتجاه النجوم, وبعد هذا تأتي النجوم في سلم الوجود, وهذه النجوم والكواكب السيارة هي كائنات إلهية

---

(1) المليجي, يعقوب: الأخلاق في الإسلام, 230

(2) النشار, مصطفى: مدخل جديد إلى الفلسفة, دار قباء, القاهرة, بلا طبعة, 1998م, 71

(3) ينظر: مطر, أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية- تاريخها ومشكلاتها-, 319

(4) ينظر: ديورانت, ول: قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي, ترجمة: فتح الله محمد المشعشع, مكتبة المعارف, بيروت, الطبعة1, 2004م, ص64

- ولكن هذا مصطلح نسبي-, فالإنسان لما يملكه من عقل فهو أيضاً من الكائنات الإلهية, لكن الأجرام السماوية تكون أكثر عقلانية من الإنسان, وأرقى منه في سلم الوجود, فهي تعيش خالدة منعمة ولا تفنى, فالموت والفساد لا يحدث إلا على هذه الأرض[1]. أي الإنسان بما يملكه من جسد يكون فاني غير خالد أما الجزء الخالد فهو النفس.

ثانيا: منهج علم الأخلاق.

منهج هذا العلم يجب أن يناسب موضوعه, وإذا نحن صرفنا عن الأسس الطبيعية للأخلاق, وجدنا الأخلاق مختلفة متغيره جداً, بحيث تبدو صادرة عن العرف لا عن الطبيعة.

لذا كان علم الأخلاق من اعقد العلوم واقلها احتمالاً ومن أكثرها اقتضاءاً للخيرة والحنكة وأكثر موضوعاتها هي هكذا, وليس مثل الرياضيات التي تكون موضوعاتها حسابية وقياسية, والناشئة يمكن إن يتعلموا الرياضيات بسهولة وليس يصلح الحدث لدراسة الأخلاق, لان الحدث إنما يكون عديم الخبرة بأمور الحياة, وهي مبادئ هذا العلم ومادته ثم انه ميال لاتباع الأهواء, فأن استمع للدروس فلا يفيد منها, والعناية هنا العمل وليس العلم .[2]

وإن إنسان القيم الأخلاقية عند أرسطو لا يكفي أن يمتاز بالمعرفة كما هي الحال عند سقراط، بل يجب أن تتجسّد أفكاره الفاضلة في أفعالً فاضلة، وأن تكون الأفعال الفاضلة سمة عامة له في كل الأحوال، ومهما قست الظروف، لأن منهج الإنسان الفاضل يجب أن يلازمه في كل الأحوال والظروف، وليس من الجائز أن يكون التزام منهج الفضيلة موسمياً، أو مرتبطاً بظروف وأحداث.

---

(1) ينظر: ستيس, وولتر: تاريخ الفلسفة اليونانية, ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد, دار الثقافة, القاهرة, بلا طبعة, 1984م, ص 250-251

(2) ينظر: يوسف كرم، مصدر سابق،ص182، وكذألك ينظر: كريم متي, الفلسفة اليونانية, مطبعة الإرشاد, بغداد, 1971, ص226.

يلزم مما تقدم أن المنهج المناسب هنا هو الذي يصعد من المبادئ (الاستقراء), ذلك لان المعاني الخلقية معقدة متغيرة, وليس من اليسير كشف الصلة فيها فيجب أن نبدأ بما هو بين بالإضافة إلى ما هو بين بالذات, فنطلع الآراء الشائعة (أي استخدام المنهج الوصفي), وان الرجل الفاضل الذي يعرف الخير بالتجربة قادر على اكتساب معرفة صحيحة واستخلاص المبادئ الحاصل عليها ضمناً.

إن الأخلاق عند أرسطو إذن ليست علماً نظرياً يتعلّق بالظواهر الأخلاقية، وإنما يتصف الإنسان بالفضيلة إذا مارسها، والمعرفة وحدها غير كافية في هذا الباب، وهذا الأمر هو الذي دفع أرسطو لإضافة الأخلاق إلى موضوعات ومباحث الفلسفة العملية.(1)

وقد بدأ أرسطو بذكر موضوع علم الأخلاق ومنهجه, وهو أفعال الإنسان وما ينجم عن هذه الأفعال من حيث طلب الإنسان للخير، وليس ذلك إلا لأنَّ الخير هو ما يطلبه الكل كما قرر ذلك، لكن ما هي مسائل هذا العلم؟ يجيب الجابري بأنَّ كلمات أرسطو دالة على أنَّ مسائل هذا العلم هي الأحوال التي تكون عليها هذه الأفعال ومفعولاتها من حيث الحسن والقبح والنفع والضرر، أما المنهج المتبع في هذا العلم فلا يشك الجابري في كونه الاستقراء الذي يقوم على دراسة الجزئيات والخلوص منها إلى ما يمكن أن يكون من المبادئ والكليات. وعند السؤال عن السرِّ الذي يكمن وراء عدم استخدام المنهج الاستنتاجي أو الفرضي في مثل هذا العلم. يجيب من دون أي تأوّيل للكلمات، بأنَّ أرسطو يعتقد بأنَّ مثل هذا المنهج.(2) يصلح في الرياضيات والعلوم البرهانية عامة، "لايصلح لميدان الأخلاق الذي هو ميدان الاختلاف وتعدد الآراء والعادات والأمزجة... الخ، يعود أرسطو بعد ذلك ليؤكد كما يقرر الجابري بأنه ليس هناك فضائل خلقية تكون فينا بالطبع".(3)

(1) ينظر: أرسطو, علم الأخلاق إلى نيقوماخوس, ترجمة احمد لطفي السيد, مطبعة دار الكتب المصرية, 1924, ص 110
(2) ينظر: الجابري، محمد عابد، الأخلاق عند أرسطو, مقالة منشورة عدد من المواقع الإلكترونية, الأنترنت.
(3) الجابري، شبكة المعلومات, الأنترنت, مقالة منشورة عن الأخلاق.

المبحث الثاني

سلوك الأنسان بين القيم الفاضلة وأفعال التعقل والروية

تمهيد:

لما كانت السعادة فعلا من أفعال النفس وفقا للفضيلة التامة، كان البحث عن طبيعة الفضيلة ضروريا لبيان ماهية السعادة والخير الأسمى, الذي يضمن للإنسان امتلاك السعادة القصوى, الخير الكامل الذي يطلب ويحب من أجل ذاته, لا كوسيلة لبلوغ خير أسمى منه, كاللذة والجاه وحب التسلط والمال وغيرها. والذين يعتقدون أنهم يحققون خيرهم الأسمى وسعادتهم القصوى بالحصول على هذه الخيرات, التي هي خيرات ناقصة زائلة, ومولّدة, في أغلب الأحيان, للألم والحرمان, لا يدركون معنى الخير الأسمى والسعادة القصوى. ف " الخير الأعلى هو أن يحقق الأنسان في نفسه معنى الإنسانية، وان يحصل على الفضائل التي في وسع النفس الإنسانية تحصيلها، فيصل بذلك إلى السعادة الحقة، لا السعادة كما يفهمها عامة الناس".[1]

كان أرسطو أقرب إلى الواقع مما كان عليه أستاذه أفلاطون. ففلسفة أفلاطون عقلية مثالية، وفلسفة أرسطو كانت عقلية واقعية، وهو أول من جاهر بأن الأخلاق علم عملي يهدف إلى تحقيق غاية، ومن دونها يستحيل على الإنسان أن يقوم بفعل أو تصرف. وأن الخير الأقصى الذي يجب أن نختاره لذاته لا لغاية أبعد منه، وأنه يكفي وحده لإسعاد الإنسان. وأن علم الأخلاق ينظر في أفعال الإنسان بما هو إنسان، ويديرها على هذا الاعتبار. والإنسان مدني بطبعه، لا يبلغ الكمال إلا في المدينة وبمعونتها ولتدبير المدينة علم خاص هو علم السياسة. وعلم الأخلاق جزء من العلم السياسي.[2]

---

(1) الشرقاوي: د محمد عبدالله، الفكر الأخلاقي(دراسة مقارنة)، دار الجيل، ط1، بيروت،1991م، ص98

(2) ينظر: زقزوق، د. محمود حمدي، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ص53.

والخير الأسمى عند أرسطو يختلف تمام الاختلاف مما هو لدى أفلاطون, فهو ليس منال الخير بالذات, الذي أراده أفلاطون وجعل منه مبدأ الموجودات وغايتها القصوى, وإنّما الخير الذي يجب أن يكون في المتناول ويمكن تحقيقه بالحياة الفاضلة وبممارسة الأفعال الإنسانية الحقة. " فلكل موجود فضيلته الخاصة في نظر أرسطو, فالخير في الطب الصحة، وفي الحرب الظفر، وفي صناعة البناء البيت، وهو في كل واحد من هذه الأشياء غيره في للأخر. وهو الغاية المقصودة من كل فعل واختيار"[1].

فالأخلاق هي إذن معرفة طبيعتنا الإنسانية، فاذا نُظر إلى الإنسان المتميز بنفسه العاقلة, من خلال قوته الغاذية وقوته الحاسة لم تميزه هاتان القوتان عن باقي الكائنات الأخرى.

فمما لا شك فيه أن الأنسان ذو حياة نباتية وحياة حاسة، ولكنه ليس أنسانا بحياته النباتية وحياته الحيوانية، وأنما هو أنسان بنفسه الناطقة التي يتميز بها عن غيره من الكائنات، ومعنى ذلك أن طبيعته توجب عليه أن يعيش عيشه عقلية توصله إلى الخير والسعادة.

ولذا يميز أرسطو بين نوعين من علم الأخلاق:" علم الأخلاق الذي يبحث في الإنسان بصفته مركباً من نفس وجسد, أي في فضيلته وخيره وسعادته, وعلم الأخلاق الذي يبحث فيه بصفته عقلاً محضاً, أي في فضائله العقلية الصرفة"[2]. وعلى هذا يقيم أرسطو " سلما للفضائل يبدأ بالعملية منها وينتهي عند العقلية. الفضائل العقلية اشرف جزء فينا وموضوعه اشرف الموضوعات، اعني الموجودات الدائمة الثابتة. الإ انه يرى أن الفضيلة العقلية تخص الفيلسوف وحده دون سائر بني البشر" [3].

---

(1) أرسطو، الأخلاق، ترجمة سحاق بن حنين، تحقيق، عبدالرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ص65

(2) صليبا: د. جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ص86-87

(3) وهبة: مراد، مستقبل الأخلاق، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ص30

واذا كانت " الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فأنها تتركب من مكونين، العقل والشهوة، كلاهما يجب أن يكونا حاضرين، يجب أن تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها، ومن ثم فان مثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطئ كلية.. ومثال الزهد ينسى أن الانفعالات هي جزء عضوي في الأنسان وان تدميرها يعني جرح طبيعته بتدمير عضو من أعضائه الجوهرية. والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها"[1].

ولم يفصل أرسطو القول في الفضائل العقلية، بل ذهب إلى الفضيلة الخلقية التي هي من الفضائل العملية, كفضيلة العدالة والشجاعة, التي لا تكتسب إلاّ بالممارسة, لذا فإنها ملَكة خلقية يكون المرء بحسبها صالحاً, ويقوم بما عليه على أحسن وجه. فبقدر ما يوجه الإنسان عقله وإرادته إلى اكتساب الفضيلة, بقدر ما تصبح فيه الفضيلة ملَكة راسخة شبيهة بالطبيعة. ويتوسع أرسطو في دراسة أثر العقل والإرادة في الفضائل حتى تنتهي به هذه الدراسة المعمّقة إلى تعريف الفضيلة بأنها:" هي ملكة خلقية مرتبطة بالاختيار قائمة في وسط..قابل للتحديد بناء على مبدا عقلي، وعلى أساس هذا المبدأ يحدده صاحب الحكمة العملية".[2]

وهذا الوسط ليس وسطاً رياضياً يمكن تحديده وقياسه, بل هو وسط بالإضافة إلى الفاعل, متغيّر تبعاً للأفراد والأحوال. فالوسط الحقيقي مثلاً, بين الحد الأقصى والحد الأدنى, لما يستطيع الإنسان أن يتناوله من غذاء, يزيد على حاجة المبتدئ بالرياضة, ويقل عن حاجة المصارع. فالفضيلة وسط إذا قيست بالرذائل التي تقابلها, غير أنها حدّ أقصى للفعل الإنساني الكامل. وهذا ما يجعل معرفة الحد الوسط شيئاً عسيراً ودقيقاً. فالشجاعة حدٌ وسط بين التهور والجبن, والكرم بين التبذير والتقتير. وهكذا " فإن الفضائل معلقة

(1) وولتر ستيس، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم، دار الثقافة، القاهرة، 1984، ص259

(2) عبدة، د. مصطفى، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص87

بين رذيلتين، إلا أننا لا نجد لكل الأفعال والانفعالات أوساطا لان منها ما لا وسط له، كالسرقة والقتل والزنى، فهي بمثابة شرور محضة"[1].

وإذا كانت الفضيلة إرادية, فالرذيلة إرادية, لأنه إذا كان الفعل متعلقاً بالمرء, كان الترك متعلقاً به كذلك. والإنسان رب أفعاله صالحة وطالحة, الإنسان عند أرسطو يتحمّل مسؤولية ما يقوم به لأنه فعله دون إلزام من أحد، ويصرح أرسطو عن ذلك قائلاً: " الفضيلة من الأشياء التي هي إلينا، وكذلك الخساسة... وإن كان فعل الجميل إلينا، ففعل القبيح إلينا... فإلينا إذاً أن نكون أخياراً أو شراراً"[2].

وإذا ما حقق فضيلته الوجودية بممارسة فضائله وجد لذّته الحقة وسعادته الإنسانية الحقة. أمّا اللذة فهي, في نظر أرسطو, لا حسنة ولا رديئة بذاتها, بل تستمد قيمتها من قيمة الفعل الذي تصدر عنه, كما أنّ قيمة الفعل مستمدة من قيمة القوة التي يصدر عنها, ومن نوع ممارسته هذه القوة. وهكذا فإن الفضيلة, مع أنها تولّد اللذة الحقيقية, لا تهدف إلى اللذة, فالذي يحيا حياة الفضيلة يجد اللذة الحقيقية, من دون أن يبحث عن اللذة التي تصحب ممارسة الفضيلة. وأمّا الذي يطلب اللذة خارج الفضيلة ولأجل اللذة, فإنه لا يجد غير لذات عابرة وكاذبة وهدامة. وصفوة القول إن اللذة هي كما يقول أرسطو, الثمرة الطبيعية للفضيلة, تُضاف إليها كالنضارة إلى الشباب.

بناء على هذه المقدمات العامة في ماهية الفضيلة ونقائضها والسبل المفضية إلى تحقيقها، يأخذ أرسطو في معالجة كل من الفضائل الجزئية وتحليلها تحليلا موضوعيا، فيبدأ بالشجاعة ثم يتطرق إلى العفة فالكرم فعزة النفس، فالتودد وما يلحق بها من فضائل اجتماعية، فالحياء، ثم يتناول العدالة، فالفضائل العقلية الخمس، أي العلم والفن والروية أو (الحكمة العملية) والحدس والحكمة النظرية.[3]

---

(1) عبدة، د. مصطفى، فلسفة الأخلاق، ص87 .

(2) فخري د. ماجد، أرسطو طاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، ط1، بيروت، 1991، ص138.

(3) ينظر: فخري، د. ماجد، أرسطو طاليس المعلم الأول، ص138

وأخيرا يمكن القول إن سلوك الإنسان يتجه إلى الكمال كلما كانت أفعاله محكومة بالتعقّل والرويّة، لأن وجود قناعات بقيم فاضلة عند الإنسان هو الذي يجعل سلوكه في حالة سموّ دائم، وسعي متواصل من أجل مزيد من الكمال. فالإنسان المتصف بالفضيلة هو ذلك الإنسان الذي يكون عنده ثبات في المواقف، وتقدّم دائم فيها نحو قيم الخير، وهذا لا يكون إلاّ للإنسان الذي اتصف بالسعادة.

أولا: الفضيلة وضابط السلوك الإنساني

ترتبط نظرية الفضيلة عند أرسطو ارتباطا مباشرا بالنفس الإنسانية وقواها، حيث يرى أرسطو أن الضابط للإنسان والمتحكم في سلوكه هو النفس والجسد. من حيث أن طبيعة الأنسان باعتباره كائن مركب من جسم ونفس، تختلف عن طبيعة باقي الكائنات، فهو لا ينحدر إلى درك الحيوانية، ولا يرتفع إلى الألوهية، بل يتخذ موقعا وسطا من خلال اشتراكه مع الحيوان والنبات بما له من وظائف جسمانية كالغذاء والنمو والإحساس...، غير انه يتميز عنها بالنفس الناطقة التي من خلالها يمكن أن يصل إلى الإدراك الذي يمكن بواسطته تحديد امتيازه وفضيلته[1].

ولما كانت السعادة مرتبطة بالفضيلة- على نحو ما ذكرنا آنفاً- والفضيلة هي فضيلة النفس والجسد، أصبح من الضروري أن نعرف ماهية النفس البشرية، ولما كان تدبير المدن من الصناعات الشريفة لذلك أصبح لزاماً على مدبري المدن البحث في أحوال النفس الإنسانية[2].

تنقسم النفس الإنسانية إلى قسمين: أحدهما غير ناطق والآخر ناطق، وفيما يتعلق بالجزء غير الناطق، فمنه ما هو عام ومنه وما هو شهواني، والأخير يشارك الناطق وينقاد له، وأما الأول فهو النباتي. وهذا التقسيم للنفس استقاده أرسطو من أفلاطون الذي تتلمذ على يديه. وفيما يتعلق بالجزء النباتي يقول: " أعنى النباتي سبب التغذية والنمو

(1) ينظر: مطر، د. أميرة، الفلسفة اليونانية وتأريخها ومشكلاتها، دار قباء، القاهرة، 1998، ص318.
(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، مصدر سابق، ص102.

ولواضع أن يضع هذه القوى من قوى النفس في جميع الأشياء التي تتغذى أو في الأجنة، وهي أيضاً بعينها موجودة في الكامل من الناس إذ من الأولى أن تكون فيه هذه الأشياء من غيرها- وقد يقصد لأن لهذه القوة فضيلة عامة مشتركة وليست إنسانية. وقد يظن بهذا العنصر بخاصة وهذه القوة خاصة أنهما يفعلان في وقت النوم"[1].

ولما كانت قوى التغذي لا تقوم أثناء النوم بدورها، لذلك لا فرق عندئذ بين الخيار والأشرار يقول: " ولذلك يقال أنه لا فرق بين السعداء والأشقياء طوال نصف أعمارهم، وبالواجب يلزم هذا لأن النوم إنما هو ليس حالة من أحوال النفس التي تقال فيها أنها فاضلة وخسيسة، اللهم إلا أن يكون بعض حركاتها تحدث في البدن في وقت النوم قليلا، فيكون بها تخيل الخيار من الناس أفضل من تخيل الأشرار... وينبغي أن نلغى ذكر الجزء الغذي لأنه معرى من الفضيلة الإنسية"[2].

والجزء الناطق للنفس تكون له الغلبة والسيطرة على الجزء غير الناطق أي النفس الشهوية والغضبية، وحتى يكون ذلك على الإنسان أن يضبط اللذات التي تعرض له يقول: "ويشبه أن يكون ها هنا للنفس طبيعة أخرى غير ناطقة إلا أنها مشاركة للنطق بجهة من الجهات. وذلك أنا إنما نمدح من يضبط نفسه عن اللذات، ويضبط نطقه وجزء نفسه الناطق، وذلك أنه مستقيم الأمر ويدعو إلى الأمور الفاضلة. وقد يظهر شيئا آخر غير النطق يضاد النطق ويجاذبه. وكما أن أعضاء البدن إذا نالها استرخاء فأردنا أن نحركها إلى جانب اليمين مالت إلى الجانب الأيسر، كذلك الحال في النفس: فإن حركات الذين لا يضبطون أنفسهم عن اللذة تكون إلى ضد الاستواء، إلا أن العضو الذي يتحرك في البدن حركة مضطربة قد نراه عياناً، فأما في النفس فلسنا نراه: وخليق أنه ينبغي أن ندرك أن في النفس شيئاً غالباً للنطق مضادًّا له معانداً ليس دون ما نراه في البدن يضاد الحركة الطبيعية. ويظهر أن هذا الجزء مشارك للنطق كما قلنا... فهذا الجزء من نفسه منقاد

(1) أرسطو، الأخلاق، ص 81.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص 82.

للنطـق، وخليـق أيـضا أن يكـون في العفيـف والـشجاع أسـهل انقيـاداً للنطـق ؛ لأن أحـوالهما كلهـا تنقـاد للنطق"[1].

وهكذا يتابع أرسطو سقراط الذي يرى أن العقل من الضروري أن يسيطر على الجانب الحسي مـن الإنسان في مقابل السفسطائيين الذين اعتبروا الأخلاق الإنسانية مجرد شهوات ولذات.

ثانيا: الفضيلة الأخلاقية والوسط الذهبي

يقسم أرسطو الفضائل - على غرار أفلاطون- إلى عقلية وخلقية يقول: " إن الفضائل: منهـا مـا هـي فكرية، ومنها ما هي خلقية. فالحكمة والفهم والعقـل: فكريـة، والحريـة والعفـة: خلقيـة. فإنـا إذا وصـفنا خلق الإنسان لم نقل أنه حكيم أو فاهم، لكنا نقول- أنه حليم أو عفيف. وقد يمـدح الحكـيم بالهيئـة التـي له، وما كان من الصفات ممدوح سميناه فضائل"[2].

والفضيلة تكون حيث تؤدي قوى الإنسان وظيفتها. ولما كان الإنسان يجمـع بـين الـشهوة والعقـل، فإن الفضائل صنفان، أحدهما يتمثل في التغذي والحق، والثـاني يتمثـل في حيـاة التأمـل العقـلي، ومـن ثـم تصبح فضيلة الصنف الأول في السيطرة على الشهوات والأهواء بواسـطة العقـل، وفـضيلة الـصنف الثـاني في حياة التأمل وهي أسمى من الأول بكثير، والسعادة بصفة عامة تجمع بين هذين الصنفين[3].

أذن فأرسطو يميز بين نـوعين مـن الفـضائل هــي: "فـضائل أخلاقيـة عمليـة تمكـن الإنسان من أن يعيش حياة اجتماعيـة وسياسـية سـليمة، وبـين فـضائل يمارسـها الإنـسان بوصفه أنسانا يريد أن يحقق ماهيته وأهم وظائفه وأهمها عـلى الأطـلاق وهـي التأمـل

(1) أرسطو، الأخلاق، ص82-83.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص 84.

(3) ينظر: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، (ج1)، ترجمة إلى الفرنسية: بـارتملي سـانتهلير، وترجمـة إلى العربيـة: أحمـد لطفي السيد، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1924م. ص225.

والتفكير"[1]. وإذا تساءلنا عن كيفية تحديد الفضائل الخلقية عند أرسطو؟ لعثرنا على إجابته عندما يتحدث عن أفعال الإنسان وضرورة الأخذ بفكرة الوسط.

يشير أرسطو إلى أن الخطر الذي يفسد جميع الأفعال هو الأفراط والتفريط وعدم الاعتدال واختيار الوسط الذي يحقق العدالة، ويذكر على ذلك مجموعة امثله، فمثلا الشدة المفرطة في التمارين الرياضية أو التفريط بها يفسد البدن، وان كثرة الأطعمة أو التقليل منها يفسد الصحة، وكذلك الشجاعة الإفراط فيها يؤدي التهور والتفريط بها يؤدي إلى الجبن، والحال كذلك في ممارسة الشهوات واللذات الجسمانية فإنها تؤدي بالإنسان أما أن يكون فاجرا أو يكون عديم الإحساس، والإفراط والتفريط على السواء يؤديان إلى انعدام الوسط في ممارسة الأفعال وهو الوسط الذهبي[2].

وهذه الرؤية في اختيار الوسط بين الأفعال الإنسانية نقلها أرسطو إلى علم الأخلاق فجعل الفضيلة وسط بين طرفين كلاهما رذيلة، ولكن هذا الوسط الذي يعنيه أرسطو هو وسط اعتباري، يتغير بتغير الأفراد والظروف التي تحيط بهم، والعقل وحده هو الذي يعين هذا الوسط. ولكن الفضيلة ليست غاية لسلوك الإنسان، وإنما هي وسيلة لغاية هي السعادة، ولذا فإن الفضائل إرادية [3]، فهو يقول "حينئذ الفضيلة بلا أدنى شك تتعلق بنا، وكذلك الرذيلة تتعلق بنا أيضًا وإذا كان إتيان الفعل الصالح يتعلق بنا فإنه يتعلق بنا أيضًا ترك الفعل المخجل"[4].

وصف أرسطو الفضيلة بانها: "ملكة اختيار الوسط الشخصي الذي يعينه العقل بالحكمة"[5]. ومن هذا يترتب المذهب الأرسطي الشهير عن الفضيلة باعتبارها وسطا بين

---

(1) النشار، مصطفى. مدخل جديد إلى الفلسفة، (ط1)، القاهرة، دار قباء، 1998، ص73.

(2) ينظر. أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص230-231.

(3) ينظر: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص289.

(4) كرم، يوسف، مصدر سابق، ص189.

(5) كرم، يوسف، مصدر سابق، ص190.

طرفين. وكل فضيلة تقع بين رذيلتين هما إفراط وتفريط في الشهوات فما هو المعيار هنا؟ من الذي يحكم؟ كيف يمكن لنا أن نعرف الوسط السليم في أية مسألة؟ أن التمثلات الرياضية (كما يرى أرسطو) لن تساعدنا هنا. ليست المسألة رسم خط مستقيم من طرف الأخر وإيجاد النقطة المتوسطة بالقياس. وأرسطو يرفض أن" يضع قاعدة لهذه المسألة ومن ثم فليست هناك قاعدة ذهنية نفضلها نستطيع أن نحدد الوسط الحق. وكل هذا يتوقف على الظروف وعلى الشخص نفسه. والوسط السليم في حالة ما ليس هو الوسط السليم في حالة أخرى، وما هو معتدل عند إنسان هو غير معتدل عند جاره ومن ثم فان المسألة متروكة لحكم الفرد الطيب. ومطلوب نوع من الحس الممتاز لمعرفة الوسط وهو ما يسميه أرسطو(البصيرة) وهذه البصيرة هي علة ومعلول الفضيلة معا.

إنها علة الفضيلة لان من لديه البصيرة يعرف ما يجب أن يفعله، وهي معلول الفضيلة لأنها لا تتطور إلا بالمحاولة، والفضيلة تجعل الفضيلة سهلة وفي كل مرة يقرر الإنسان باستخدام بصيرته ما هو الوسط بشكل صحيح يسهل عليه اكثر الفصل في المسألة في المرة التالية"[1]. أذن فمسألة تقدير الوسط ليست مسألة حسابية دقيقة وان كان أرسطو قد استقاها من علم الحساب، وأنما هي مسألة ترجع لتقدير المعلم والمتعلم أي ترجع في النهاية إلى التقدير الشخصي.

ويسرد أرسطو عددا من الفضائل، ويصنفها حسب الانفعالات والأفعال، لا على قوى النفس كما فعل أفلاطون[2].

---

(1) ستيس، مصدر سابق، ص260.

(2) ويستخدم أفلاطون الوسط الذهبي ليس فقط في تعيين الفضائل بل يتجاوز ذلك إلى تعيين الأخلاق حسب الفئات العمرية عند البشر ويرى أن هنالك فئة تتجه إلى الأفراط، وأخرى تميل نحو التفريط، وثالثة تتمسك بالوسط الذهبي في أفعالها وسلوكها وهي كما يلي:
أولا: أخلاق الغلمان أو الشباب: وهي تمثل الفئة العمرية الأولى، وهؤلاء يميلون إلى الإفراط، فهم شهوانيون ومسرفون ومتهورون ومنقادون إلى الغضب، والى كل ما هو ليس بفاضل.

وهي كما يلي[1]:

1- الخوف والجرأة: الوسط الشجاعة، وله إفراطان، واحد سببه انتفاء الخوف، وليس له اسم في اللغة، وأخر ناشئ من الجرأة وانعدام الجرأة.

2- اللذات و الآلام: الوسط الاعتدال، الإفراط الشوه، والتفريط هو الإسراف في اجتناب اللذات، يطلق عليه اسم جمود الشهوة.

3- الرجل قليل المال: الوسط السخاء، والإفراط التبذير، والتفريط البخل.

وعند الثري: سخاؤه المتناسب مع ثروته يسمى الأريحية، وهي وسط بين إفراط هو الزهو أو الفخفخة، وتفريط هو التقتير.

4- الكرامة: في الكرامات العالية: الوسط كبر النفس، والإفراط شيء قد يسمى النفخة، والتفريط الهوان.

والكرامات الأدنى: الوسط لا اسم له أو هو الطمع دون دعوى، والإفراط الطمع مع الدعوى، والتفريط هو عدم الطمع.

5- الانفعالات: الوسط الوداعة، والإفراط الحدة، والتفريط الخمود.

6- العلاقات الاجتماعية بالأقوال والأفعال: ثلاث ملكات: واحدة موضوعها الحقيقة في أقوالنا وأفعالنا، واثنتان موضوعهما الانبساط موضوعها الانبساط في أوقات اللهو أو في الحياة الجارية: فيما يختص بالحقيقة: الصراحة أو الصدق وسط بين تصنع بإفراط هو تكبير الأمور، وتصنع بتفريط هو تصغير الأمور. فيما يختص

ثانيا: أخلاق الشيوخ: وهم يمثلون الطرف الثاني من الفئات العمرية، وهؤلاء يميلون إلى التفريط، تنعدم عندهم الشهوة، ويميلون إلى البخل، جبناء بطبعهم.
ثالثا: أخلاق السن الناضجة: وهؤلاء يمثلون عنفوان العمر، وهم معتدلون في سلوكهم، فلا إفراط لديهم ولا تفريط. (ينظر: أرسطو: الخطابة، (ترجمة، عبد الرحمن بدوي)، بيروت، دار القلم، 1979، ص120-123).

(1) للتوسع حول موضوع الفضائل عند أرسطو يمكن الرجوع إلى (يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 193ومابعدها).

باللهو، الوسط الدعابة، والإفراط المجون، والتفريط الفضاضة. فيما يختص بالحياة الجارية الوسط الصداقة، وله إفراطان: واحد مع نزاهة وهو ولع الإرضاء، وأخر يراد به نفع ذاتي وهو الملق. والتفريط الشراسة.

7- بالإضافة لا إلى الشهوات، بل إلى ما يتصل بها فلا يعد فضيلة أو رذيلة بالذات، ولكنه يمدح أو يذم لاتصاله بالشهوات التي هي موضوع الفضيلة والرذيلة، والمدح والذم: الوسط الحياء، والإفراط الوجل أو الاحمرار من كل شيء، والتفريط السفه أو الوقحة.

8- بالإضافة إلى انفعالنا بما يقع للغير: الوسط روح العدالة، وصاحبه حزن للخير وللشر يصيبان غير أهله، والإفراط الحسد، والتفريط الفرح السيء للشر غير المستحق.

ثالثا: فضيلة اللذة بين المدركات الحسية والتأمل الفكري.

اذا كان هناك من النفعيين من يقيم سعادة الفرد على أساس أناني من خلال الجمع بينها وبين اللذة، فان أرسطو وان كان يؤكد على سعادة الفرد لكن يسعى من خلال هذا التأكيد الوصول لسعادة المجموع، باعتبار أن الإنسان كائن اجتماعي وهو بذلك جزء من منظومة اكبر. لذلك سار على نفس الطريق الذي سلكه كل من سقراط وأفلاطون حيث حارب اللذة باعتبارها غاية قصوى لأفعالنا الإنسانية[1]. فالفعل لا يكون خيرا عند أرسطو لأنه يسبب المتعة بل العكس انه يسبب المتعة لأنه خيرا. وبذلك تكون المتعة نتيجة القيمة الخلقية، في حين أن مذهب المنفعة العامة يذهب إلى أن المتعة هي أساس القيمة الخلقية[2].

---

(1) ينظر: الطويل، توفيق. الفلسفة الخلقية، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1960، ص53؛ وأيضا، رشوان، محمد مهران. تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، القاهرة، دار قباء، 1998، ص76.

(2) ينظر: ستيس. مصدر سابق، ص257.

ويرفض أرسطو القول بان " اللذة الحسية دواما، فأنها تختلف نوعا ومنها ما يكون شرا ومنها ما يكون خيرا. ولكنها لا تكون قط خيرا اقصى ولكل حيوان لذته، واللذة التي تلائم طبيعة الأنسان تقترن بالعقل الذي يميزه من سائر الكائنات"[1]. ولكن ليس هذا معناه أن اللذة في نظر أرسطو شرا، ولا الألم خيرا، ولذلك يرى أن القول بان الأنسان السعيد هو المعذب هو قول عبثي. وعلى هذا الأساس يرى أن هنالك نوعن من اللذة فمنها ما هو حقيقي وطبيعي، ومنها ما هو فاسد ومزيف بحسب نوع العمل الذي تقترن به، ولما كانت اسمى الأعمال عند أرسطو هو النظر العقلي فأن اسمى أنواع اللذات هي اللذة المصاحبة للنشاط العقلي.

والسعادة لا ترتبط بالفضيلة فحسب بل أنها ترتبط أيضا باللذة. فاللذة عند خير ما. وحتى الحزن رغم رداءته إلا أنه خير ما. ولارتباط السعادة باللذة بمكننا أن نقرر أن السعادة حياة لذيذة. ولما كانت السعادة تكون مع الأفعال الكاملة لذلك السعيد يحتاج إلى اللذة الجسمية والتي تأتي من خارج، كون السعادة لذة ما فإن ذلك لا يعد مسوغاً لبعض الناس ليظنوا أن جودة المصادفة والسعادة شيئاً واحداً، فهذا أمر مرفوض [2].

ويذهب أرسطو إلى ابعد من ذلك حين يعتبر" اللذة نوع من الفضيلة لأنها ترشدنا في أفعالنا، وتصاحب هذه الأفعال، والمؤدبون يحرصون على استخدامها وسيلة للتهذيب. وليس من ينكر أن الإسراف في طلب اللذة هو الذي يصيرنا أراذل، لا اللذة نفسها. فان التلذذ فيما ينبغي وحين ينبغي؟ وان نألم أو نهرب من الألم فيما ينبغي وحين ينبغي، كل اؤلئك فضيلة"[3].

---

(1) الطويل، مصدر سابق، ص55.

(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص265-267.

(3) كرم، يوسف، مصدر سابق، ص189.

وطبيعة اللذة: عنده هي " إن اللذة هي الشيء التام ولا يمكن إدراكها في زمان يمكن فيه أن تكون في زمان أكثر لتتم صورتها. ومن أجل ذلك هي ليست حركة أيضاً؛ لأن كل حركة في زمان وتمام" [1].

وأكّد إن اللذة قد تكون حسية، وقد تكون فكرية، وألذها العامة جداً والتامة جداً التي هي أحسن الحال عند الفاضل جداً من التي يحبها. فإن ما يتم الفعل اللذة. وكلما كان الحس قوياً كانت اللذة الحسية افخر. اللذة عنده تتمم الفعل وبيّن أن اللذة تضعف بمرور الزمن وأنها أي اللذة تتمم الأفعال والحياة التي تكون بها الشهوة: فالذين يشتهون الحياة بحق يشتهون اللذة أيضاً من أجل أنها تتمم في كل الحياة التي هي سارة [2].

والعلاقة بين نوع اللذة والعمل إذ بيّن أن الأفعال تختلف بذي الاستئصال والرداءة، وكان بعضها مختاراً وبعضها يهرب منها وبعضها لا شيء من هذين صارت اللذات أيضاً متشابهة، إذ لكل فعل لذة خاصة، فالفاضلة خاصية ذات استئهال، والرديئة مؤذية. فإن الشهوات كذلك أي التي للأشياء الجياد فممدوحة والتي للقبيحة فمذمومة. واللذات التي تكون مع الأفعال أخصّ من الشهوات، من أجل أن الشهوات منفصلة بالأزمنة والطبيعة وأما اللذات القريبة من الأفعال فلا تنفصل منها على هذه الحال، حتى أنه يشك فيها بأن الفعل واللذة شيء واحد [3].

وتفاوت الناس في اللذات إذ أكد بأفضلية اللذة الفكرية على الحسية وأن العقل بالحرى يختار الإدراكات على الذهب إذ للعقل غذاء ألذ من الذهب، فالأشياء التي تختلف بالصورة، فهي تختلف بالصورة، وأما الأشياء بأعيانها فبحق أن لا تكون مختلفة. وهي تتبدل في الناس تبديلاً ليس بصغير من أجل أنها بأعيانها تفرح البعض وتحزن البعض الآخر، وهي عند البعض محزنة وبغيضة وعند غيرهم لذيذة ومحبوبة ويعرض هذا

---

(1) أرسطو، الأخلاق، ص340.

(2) ينظر، أرسطو، المصدر السابق، ص342 ـ 343.

(3) نظر، أرسطو، الأخلاق، ص345.

في الأشياء الحلوة أيضاً فما يراه المحموم غير ما يراه الصحيح وكذا الحار عند القوي والضعيف ليس شيئاً واحداً. وعليه فاللذات والخيرات عند الناس ليست واحدة، فقد تبدو بعض الأمور لذيذة عند البعض ومقبولة بينما يرفضها آخرون ويحسبونها أضرارا بالنسبة لهم[1].

وأكد أرسطو أيضاً أن بعض الأشياء ممتعة بطبيعتها، وبعضها وسيلة تبعث على المتعة وهذه المتع قد تمنح لأجناس مخصوصة أو نوعاً من الرجال أو الحيوانات. وهناك متعة ناتجة عن حالة مرضية وهذه المتعة ليست متعة بطبيعتها بل هي غير طبيعية حصل عليها الإنسان نتيجة للعادات السيئة ومثالها المتعة التي ينالها الإنسان جراء شذوذ الشخصية كالوحشية الداعية إلى بقر بطون النساء الحوامل والحيلولة دون عدم ولادة الأطفال. وكوحشية آكلي لحوم البشر في شواطئ البحر الأسود وتمتعهم باللحم أو إجهازهم على طفل في عيد القبيلة أثناء دورانهم[2].

وأكد الإسكندر الإفروديسي وهو أحد شرّاح كتب أرسطو طاليس بأن المتلذذ قد يلتذ ويحزن في نفس الوقت ومثال ذلك ما يعرض للعطشان الشارب والجائع الآكل، والجرب والأجرب الذي يحك جربه. وبيّن الإسكندر أن قوماً شككوا في هذا المعنى وقالوا: " إن كانت الأضداد لا يمكن أن تكون معاً، فكيف يمكن أن يكون الإنسان يلتذ ويحزن معاً؟ فإن كان ذلك كذلك: إما أن لا تكون اللذة ضد الحزن، وإما أن الإ يكون قول القائل: إن الأضداد لا تكون معاً حقاً"[3].

---

(1) ينظر، أرسطو، الأخلاق، ص346.

(2) يُنظر: J.A.K. Thomson, The Ethics of Aristotle, The Nicomachen Ethics, Peublished in Penguin classics, Great Britain, 1955, P205

(3) مقالة للإسكندر في إنه يمكن أن يلتذ المتلذذ ويحزن معاً على رأي أرسطو، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1987م، ص283.

فأجاب الإسكندر إنه ليس كل حزن هو ضد اللذة، وذلك أنه ليس ضد لذة الرَّي الحزن الكائن من قبل العطش. لكن اللذة والحزن يكونان ضدين إذا كانا في شيء واحد تقولنا: إنه محال أن يكون الإنسان يلتذ في نظره إلى بعض الأشياء ويحزن معاً، ومحال أن الشارب يلتذ بشربه ويحزن معاً. ويمكن أن يكون الشارب والتلذذ بشربة ويحزن في الأكل؛ لأن هذا الحزن ليس بضد لتلك اللذة، ونقول أيضاً إن الحزن يكون بسبب نقصان أشياء. أما اللذة فتكون من قبل تمام النقصان: فإن الإنسان إذا جاع كان ناقص الغذاء وهذا هو الحزن، وإذا اغتذى التذلذة قوية لتمام ما فيه من النقصان، فلذلك الجائع إذا لم يغتذِ حزن، فإذا اغتذى التذ[1].

وعليه فأرسطو لم يقلْ باجتماع النقيضين وممكن للإنسان الجمع بين اللذة والحزن فالعطشان يشرب فيحزن ويلتذ معاً، يلتذ لأنه يشرب ويحزن لأنه قد يحتاج إلى شراب أكثر، وكذلك من أكل وحزن، وذلك إن حزنه لم يكن لأجل الأكل لكنه حزن من أجل حاجته إلى أكل اكثر مما أكل. وهكذا إن نلاحظ أرسطو ووفقا للإسكندر ربط اللذة بالحزن وإن اجتماعا أمر مألوف وليس ذلك بمستغرب ما دام الواقع خير شاهد على ما يقول.

رابعا: الفضيلة والسلوك الإنساني

يذهب أرسطو إلى " إن الفضيلة ليست انفعالا ولا قوة طبيعية. فنحن لا نصف أحدا بأنه فاضل أو سيء لأنه ينفعل بالغضب أو بالخوف أو لان فيه قوة طبيعية تصدر عنها هذه الانفعالات، وأنما الفضيلة هي عادة خلقية مكتسبة، أو هي طريقة لسلوك الأنسان وتصرفه عندما تتناوبه هذه الانفعالات. فقد نحس بانفعال الغضب بشدة اكثر مما ينبغي أو بليونة اقل مما ينبغي فتكون هذه العادة سيئة على الحالتين، أما اذا أحسسناه على نحو معتدل كانت هذه العادة فاضلة"[2].

---

(1) ينظر: مقالة للإسكندر في إنه يمكن أن يلتذ المتلذذ ويحزن معاً على رأي أرسطو، ضمن كتاب أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، ص283 ومابعدها.

(2) مطر، د. أميرة، مصدر سابق، ص319.

ويقول أرسطو موضحا هذا المفهوم "والأمر كذلك على الأطلاق في الفضائل فأنه بسلوكنا في المعاملات المتنوعة التي تحدث بين الناس يظهر حالنا، بعضنا عدول والأخرون ظلمة. وبسلوكنا في الظروف الخطرة واكتسابنا فيها عادات الخوف أو الثبات يصير بعضنا شجعانا وبعضنا جبناء. وكذلك الحال أيضا في إثارة شهواتنا وميولنا، فمن الناس من يكونون معتدلين حلماء، ومنهم أخرون عديمو الاعتدال ومفرطون على حسب ما يظهر"[1].

إن الفضائل الأخلاقية تقوم في إخضاع الانفعالات والشهوات لسيطرة العقل، فالفضائل العقلية هي الأعلى من حيث انها تعمل الوظيفة النوعية للإنسان، وعلى هذا الأساس نقد أرسطو سقراط الذي كان يؤيد القول بالفضائل العقلية، لأنه تناسى وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة، والتي تأخذ دورها الفعال في تحديد سلوك الإنسان كما العقل له دور في تحديد سلوكه[2]. ولذلك عرف أرسطو الفضيلة بانها: "استعداد ما بإزاء الانفعالات، ناشئ من نمو قوة بالمران" [3].

وهذا يعني أن أمور السلوك والحياة العملية والأخلاقية انما تتعلق بشكل مباشر بعملية التعقل وممارسة التأمل والتدبر، فالحياة العقلية هي الأساس في تقويم السلوك الإنساني وهي بمثابة الراشد الهادي للسلوك الإنساني القيم، وعلى هذا الأساس يشبه أرسطو من يتمسك بالعقل بالإله فيقول: " إن الأنسان اذا حرم الأدراك الحسي والعقل صار شبيها بالنبات، واذا حرم العقل وحده تحول إلى حيوان، أما اذا تحرر من غير المعقول وتمسك بالعقل فقد صار شبيها بالإله"[4].

---

(1) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص228.

(2) ينظر: ستيس، مصدر سابق، ص258- 259.

(3) كرم، يوسف، مصدر سابق، ص190.

(4) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، (ترجمة: عبد الغفار مكاوي) ، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1987. ص40.

وبذلك فالانفعالات التي تسيطر على الأنسان لا يمكن السيطرة عليها الإ من خلال جهد متواصل وتدريب مستمر للسيطرة على النفس، وحينها ستكون الانفعالات خاضعة لأمرة الأنسان ويصبح التحكم بها مسألة عادة. لذلك يضع أرسطو كل تأكيده على أهمية العادة في الأخلاقيات فبالعادات المهذبة وحدها عند الأنسان يمكن أن يصبح خيرا.

خامسا: التربية أساس الفضيلة الخلقية

اذا كان أرسطو قد ربط بين الفضائل العقلية والفضائل الخلقية فان هذا لا يعني أن المؤثرات الخارجية والظروف والبيئة ليس لها دور في تحقيق الغاية المنشودة وهي السعادة، بل على العكس فأنه يرى أن لها تأثيرا عميقا على السعادة، ولا يمكن تجاهلها كما فعل الكلبيون. لكن يرفض أن تكون الخيرات الخارجية لها قيمة في حد ذاتها، ولكنها تساعد الأنسان في سعيه للتحقيق الفضيلة، ويضرب لنا مثلا من أن الفقر والمرض والتعاسة قد تثقل من جهود الأنسان، ولكنها قد تكون وسائل تحقيق الخير[1].

واشرنا إلى أن أرسطو قد قسم الفضائل إلى صنفين: خلقية وأخرى عقلية، " وتجيء أولهما بالتربية والتعود وتنشأ الثانية عن طريق التعلم، ومن اجل هذا وجب على المشرع أن يروض مواطنيه على تعود العادات الطيبة، لان الفضائل انما تكتسب بالمران والتعود وعندئذ تقترن مزاولتها بمتعة، بل أن الفضيلة لا تكون فضيلة الإ متى أصبحت عادة تصدر عن صاحبها في يسر وسهولة حتى يجد في مزاولتها لذة، ومن وجد في مباشرة الفضيلة مشقة أو عناء دل بهذا على عدم استعداده لها،... وهكذا تبدو قيمة اللذة وصلاحيتها أداة للتربية والتهذيب"[2].

فالفضيلة ليست أذن موجودة فينا بالطبيعة، ولكنها عادة مكتسبة للسلوك الحسن ووجودها يتطلب شرطين أساسين هما التعود على ممارستها والإرادة القوية. ويؤكد

---

(1) ينظر: ستيس، مصدر سابق، ص258.
(2) الطويل، مصدر سابق، ص57.

أرسطو في نفس الوقت على أن السعادة لا يمكن أن يصل إليها الإنسان بالاتفاق، بل إنها هبة من الإله يغتبط بها الإنسان، إنها الفضيلة وتكون بتعلم أو اكتساب، إنها غاية الشرف.

فليست الفضيلة طبيعية إذن، ولكن الطبيعي فينا قوى واستعدادات، فالفضائل ليست فينا بفعل الطبع وحده، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها، وأن العادة لتنميها وتتمها فينا[1]. ومن هذه العبارة ندرك أهمية التربية عند أرسطو،" فالفضيلة تتعلم كما يتعلم أي فن بإتيان أفعال مطابقة لكمال ذلك الفن. وتفقد بإتيان أفعال مضادة .والأفعال المطابقة تخلق ملكات أو قوى فعلية تجعلنا أقدر على إتيانها[2] ." معنى ذلك بلغة أرسطو أننا لا نكتسب الفضائل إلا بعد ممارستنا لها، شأنها في ذلك شأن الفنون جميعها التي لا نتعلمها إلا بممارستها فالإنسان يصبح معماريًا بأن يبنى، وموسيقيًا بممارسة الموسيقى، ويصبح عادلًا بإقامة العدل، وحكيمًا بمزاولة الحكمة، وشجاعًا باستعمال الشجاعة.

لكن هل معنى هذا أن أرسطو ينفي وجود فضائل كامنة في الطبيعة البشرية، وهذا ما يجيب فيقول " فالفضائل ليست فينا بالطبع وحده، وليست فينا كذلك ضد إرادة الطبع، ولكن الطبع قد جعلنا قابلين لها، وان العادة لتنميها ولتتمها فينا"[3]. فالفضائل أذن توجد بالطبع ومن خلال عملية التعود على ممارستها تثبت هذه الفضائل وحينها تصبح بصورة آلية نوع من العادة.

وهنا نلاحظ أن أرسطو يحاول التوفيق بين السفسطائيين الذين يقولون بأن الفضيلة مكتسبة أي يتعلمها الإنسان وليست فطرية، وبين سقراط وأفلاطون اللذان يقولان أن الفضائل فطرية كامنة في الإنسان.

---

(1) ينظر: كرم، يوسف. تأريخ الفلسفة اليونانية، ص188.

(2) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص227.

(3) أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ص226.

وعلى هذا الأساس ذهب أرسطو إلى القول بوجود ثلاث شروط تميز الأنسان الفاضل عن غيره وهي[1]:

أولا: إن يعرف ماذا يفعل وهذا معناه ممارسة عملية التعقل أي إخضاع الشهوات لسيطرة العقل، وبالتالي إخضاع الفضيلة الأخلاقية لسيطرة الفضيلة العقلية.

ثانيا: إن يستمر في ممارسة السلوك الفاضل وهذا ما اشرنا اليه حيث تصبح الفضيلة من خلال هذا الاستمرار نوعا من العادة.

ثالثا: إن يسلك وفقا لهذه المعرفة بإرادته واختياره العاقل. وهذه النقطة تنتشل الأنسان من بودقة الحتمية وترمي به في فضاء رحب من الإمكانات والاختيارات.

حيث يرى أرسطو "إن الأنسان هو الذي يخلق أعماله، وهو الأصل الذي يتولد عنه سلوكه الخلقي، وغير الخلقي. وهذا دليل على أن مثل هذا السلوك يسبقه الاختيار الحر، كما أن الهدف من الفعل تحدده المعرفة بالخير. ولهذا يربط أرسطو بين المعرفة النظرية والأخلاقية في سياق متكامل ويؤكد العمل كما يؤكد النظر في وقت واحد"[2].

وهذا الرأي الذي يتبناه أرسطو جاء من نظرته إلى أن " أفعال الفضيلة هي من باب الأفعال الإرادية، والفعل الإرادي هو ماكنت دوافعه صادرة من باطن الفاعل، أما ما كان مصدره قوة خارجية لا سيطرة للإنسان عليها، كأن يكون قوة مادية خارجية كدفع الهواء مثلا للإنسان أو كأن يكون من شخص أخر أو كان صادرا عن جهل بالظروف المحيطة بالعمل فلا يسمى عند أرسطو فعلا إراديا "[3]. إن أرسطو من دعاة الحرية، فهو يؤمن بان الأنسان له حرية اختيار الخير أو الشر، وهو بذلك يختلف عن سقراط الذي يجعل كل الأفعال لا إرادية.

(1) النشار، مصطفى، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص72.

(2) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ص81.

(3) مطر، د. أميرة، الفلسفة اليونانية وتأريخها ومشكلاتها، ص319.

سادسا: صداقة الفاضل أساس سعادة الحياة.

يدل ذلك على أن السعادة كما يتصورها أرسطو ليست مثلا من المثل الأفلاطونية المجـردة المتعاليـة عن ظروف الزمان والمكان، ولكنها شعور من المشاعر الإنسانية التي تتحقق من خـلال العلاقـات الإنـسانية التي يقيمها الفرد مع غيره والأنشطة الاجتماعية التـي يقـوم بهـا.بحيـث يمكـن القـول إن غايـة كـل علاقـة إنسانية وكل نشاط اجتماعي هي تحقيق الرفاهية ورغد العيش طالما أن الإنسان يهتدي في كـل ذلـك بنـور العقل. وتعتبر الصداقة الحميمة من الحاجات الإنسانية الضرورية لتحقيـق حيـاة رغيـدة مملـوءة بـالأفراح والمحبة والأمل .يستعمل أرسطو مفهوم الصداقة بالمعنى العام للكلمـة، فهـو يـدل، مـن جهـة، عـلى علاقـة التفاعل أو التجاذب المتبادل بين شخصين، ويدل من جهة أخرى على المعاشرة والرغبة في التعاون مـع الغـير في مختلف مجالات الحياة الاقتصادية والتجارية والسياسية والأسرية.

يظن بعض الناس أن أصحاب الفطنة لا يحتاجون إلى أصدقاء؛ لأن الخير يكون لهـم فـيما هـو أهـم وأكثر، فهم يكفون أنفسهم بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أصدقاء ليصلوا إلى السعادة. ويقرر أرسـطو أن ذلـك أمرا مستحيلا، أقصد أنه غير ممكن أن يكسب السعيد سعادته بدون أصدقاء[1].

إذا لا يمكن أن يكون للسعيد جميع الخيرات بدون أن يكون له أصدقاء، يقول:" وقد يـشبه المحـال إذا كنا نصير للسعيد جميع الخيرات ألا نعطى أن يكون له أصدقاء، وهذا يظن أنه أكثر الخيرات التي تكون في خارج- وإذا كان الصديق أحرى أن يحسن من أن يحسن إليه، فإن للجيد والفاضل أن يـصطنع المعـروف أكثر واصطناع المعروف إلى الأصدقاء أجود من اصطناعه إلى الغربـاء. والفاضـل يحتـاج إلى أن يحـسن إليـه. مـن أجـل هـذا يطلـب (هـل يحتـاج في سـعادة البخـت) إلى الـذين يحـسن إلـيهم، كـما يحتـاج مـن كـان في (الـشقاء) إلى الـذين يحـسنون إليــه. وأيــضاً خليــق أن يكــون محــالاً أن يــصير وحــدانيّاً، فخليــق

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص324.

أن يختار أحد له أن يكون له جميع الخيرات مع الوحدة، من أجل أن الإنسان مدني، وفي طبعه أن يشارك في الحياة. وهذا هو أيضاً السعيد، فإن له الخيرات التي للطبيعة. فبين أنه أحرى أن تكون أيامه مع أصدقاء وأفاضل، من أن تكون مع غرباء ومن أدرك. فإذا ينبغي أن يكون أصدقاء لذوى السعادة" [1]

إذا التام السعادة في حاجة إلى أصدقاء حتى يتمكن من تأمل أفعاله الفاضلة والخاصة من خلال رؤيته لأفعال أصدقاءه، الذين هم في ذات الوقت أفاضل، وأفعالهم يقبلها أهل الخير. وتأكيد أرسطو على حاجة السعيد الشديدة إلى أصدقاء يعنى أنه يرفض ما يزعمه القدماء: أن السعيد ليس في حاجة إلى أصدقاء[2].

وحياة السعيد تكون لذيذة ؛ لأنه لا يحيا بمفرده أما من يعيش بمفرده فحياته على العكس من ذلك. وعلة ذلك أن السعيد سيكون الأكثر اتصالاً مع الآخرين، وهذا أمر سار في ذاته، وهذا ما ينبغي أن يتحلى به فعل التام السعادة من صفات. إن السعيد حياته لذيذة ومن يعيش بمفرده حياته ثقيلة، والسعيد يسر بالفعل الموافق للفضيلة ويحزن للفعل الموافق للرذيلة. بالإضافة إلى أن التمرين على الفضيلة يمكن أن ينتج عن مشاركة الشرفاء في أفعالهم [3].

ويكون الصديق الفاضل على هذا النحو مرغوباً فيه من قبل الإنسان الفاضل. يقول: "لأن ما هو جيد بالطبيعة كما قلنا، جيد عند الإنسان الفاضل ولذيذ في ذاته. وتعرف الحياة- في حالة الحيوان- بالقدرة على الإحساس، و- وعند الإنسان- بالقدرة على الإحساس أو الفكر، لكن القدرة تقاس إلى الفعل، والعنصر الرئيسي يقوم في الفكر. لكن الحياة جزء من الأشياء الجيدة واللذيذة في ذاتها، لأنها شيء محدد، والمحدد

(1) أرسطو، الأخلاق، ص324.
(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص325.
(3) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص326.

من شأنه الخير، وما هو جيد بالطبيعة جيد أيضا للإنسان الخير لهذا تبدو الحياة سارة لكل الناس"[1].

وإذا كانت الحياة مما هو حسن ولذيذ وبخاصة للأخيار، وإذا كان الإنسان الفاضل ينظر إلى صديقه على نحو ما ينظر إلى نفسه، فالنتيجة أن الصديق سيكون مرغوبا فيه، ويوضح ذلك بقوله: " لكن إذا كانت الحياة نفسها شيئا حسنا ولذيذا" [2] كما يبدو ذلك، والدليل على إغراؤها كل إنسان وخصوصا الفاضل والسعداء لأن الحياة مرغوبة عند هؤلاء إلى أعلى درجة من حياتهم تامة السعادة.

وإذا كان الشعور بأننا نحيا هو من بين اللذات السارة بذاتها، لأن الحياة بطبعها أمر جيد، والشعور بأن المرء يملك في ذاته ما هو جيد هو شيء لذيذ، وإذا كانت الحياة لذيذة خصوصا بالنسبة للأخيار، لأن الوجود شيء جيد بالنسبة إليهم وأمر سار " لأن شعورهم بأنهم يملكون ما هو جيد بذاته هو بالنسبة إليهم موضوع سرور ؛ وإذا كان الفاضل يكون تجاه صديقه كما هو تجاه نفسه (لأن صديقه ذات أخرى)، فإن هذه الأحوال لما كان وجود كل واحد منها أمرا مرغوبا فيه فإنه بالمثل يكون أو تقريبا، سيكون وجود الصديق"[3].

وإذا كان وجود الصديق أمراً مرغوباً فيه لشعوره بخيرتيه، فهذا شعور لذيذ، والسعيد يحتاج إلى شعور صديقه بوجوده، و بمعاشرته ومشاركته أفكاره، وعندئذ يمكننا القول أننا نتحدث عن حياة الجماعة. وهكذا تكون الحياة للتام السعادة أمرا مرغوبا فيه لأنها طيبة ولذيذة، ووجود صديق يعتبر أمراً مرغوباً فيه بنفس القدر. ويعنى ذلك أن الصديق من المرغوبين فيه في تلك الحياة، وما هو مرغوب فيه من الضروري أن يحصله المرء، لذلك السعيد يحتاج إلى أصدقاء أفاضل[4].

(1) أرسطو، الأخلاق، ص326.
(2) أرسطو، الأخلاق، ص 347
(3) أرسطو، الأخلاق، ص347.
(4) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص347-348.

ومن هنا ميز أرسطو في الصداقة بين ثلاثة أنواع[1]:

1- الصداقة المبنية على أساس المنفعة: تتحدد قيمتها في نظر الفرد بمقدار ما يمكن أن يجني مقابل ما يعطي.

2- الصداقة من أجل المتعة: تتحدد قيمتها بدرجة الشعور بالأنس والبهجة عند الحديث مع الطرف الآخر.

3- صداقة الناس الطيبين الذين يحبون بعضهم بعضا لأنهم طيبون .

يرى أرسطو أن صداقة المنفعة وصداقة المتعة يمثلان أنواع الصداقة غير الكاملة أو العرضية لأنها تخضع لتأثير الملابسات الظرفية، ولا تدوم إلا بدوام المنفعة أو المتعة. وأما صداقة الأخيار الذين يحب بعضهم بعضا لطيبتهم فهي صداقة الفضيلة التي هي أتم أنواع الصداقة لأن كل طرف يريد الخير للآخر ولا يقصد من وراء ذلك مصلحة خاصة، هذا بالإضافة إلى أن كل طرف يجلب المنفعة والمتعة للطرف الآخر من غير أن تكون المنفعة أو المتعة هي الهدف الأساسي المتوخى من الصداقة .

وعندما يقول أرسطو إن الصداقة ضرورية للحياة الخلقية الفاضلة، فإنه يقصد بذلك الصداقة الكاملة التي هي صداقة الفضيلة. وأما ما يجعل منها الشرط الضروري للحياة السعيدة فهي خصائصها التي تتجلى من خلال قدرتها على تنمية قدرتنا على التفكير والسلوك بطريقة عقلانية؛ ذلك لأننا نتعلم طرق التفكير والسلوك من الآخرين. ولما كان للتفكير والسلوك لا يطلبان لذاتهما، بل باعتبارهما وسائل لبلوغ الخير الأسمى المتمثل في السعادة، اعتبرت الصداقة الشرط الضروري لتحقيق السعادة.

ومن المهم في فلسفة أرسطو الأخلاقية تركيزه على الجماعة، واعتباره الفضيلة تضحية وصداقة تؤدي إلى تدبير فاضل للمدن والمجتمعات، وهذا التدبير الفاضل يؤدي إلى السعادة التي لا تقوم إلاّ على الاعتدال في كل فعل يقوم به الإنسان.

---

(1) للاستزادة: حول الموضوع ينظر: كتاب مفهوم الصداقة عند أرسطو، تأليف احمد أقبال.

المبحث الثالث

شروط تكامل السعادة الإنسانية أساس التكامل الأخلاقي

تمهيد:

تنطلق فلسفة أرسطو الأخلاقية من قاعدة عرف فيها الإنسان أنه مدني اجتماعي بطبعه، فهذه الفطرة تجعل الإنسان متشوّقاً للاجتماع مع غيره، وهذا الشوق يدفع إليه السعي لتكامل القدرات وتأمين الحاجات اللازمة من أجل تحقيق سعادة المجتمع، وسعادة الفرد. فالسعادة التي تحصل استناداً إلى السيرة الحسنة والعمل المنضبط، والأفعال الطيّبة هي غاية الاجتماع البشري.

تأسيساً على هذه القاعدة خالف أرسطو أستاذه أفلاطون في موضوع الثنائية بين النفس والبدن، وفي دعوته إلى الزهد، وإماتة الشهوات سعياً إلى الاتصال بعالم المثل. وكذلك خالف سقراط في توحيده بين العلم والفضيلة،" إن الإنسان التفكير الصحيح يستتبع حتما العمل الصالح، وهذا معناه أن ليس له إرادة في اختيار الخير والشر، لان الأنسان الذي يفكر صحيحا لا يفعل الخير اختيارا بل جبرا، وعلى العكس من ذلك يرى أرسطو أن الأنسان مخير بين أن يعمل الخير والشر وقادر على فعل كل منهما"[(1)].

فقد عرف أرسطو" السعادة بالاستناد إلى مفهوم الكمال، فقال انها العمل وفقا لما يقتضي به الكمال، ويحقق لصاحبه لذة حقيقية. وهكذا قصر السعادة على خير النفس.. وبهذا فرق بين السعادة واللذة(الزائلة) حين ربط مفهوم السعادة بمفهوم الكمال"[(2)].

فإذا كان الإنسان لا يستطيع أن يحقّق الغاية كاملة من كل عمل يقوم به، فإنه يجب أن ندرك أن الكمال هو أمر تجريدي كالسعادة ليس من المتيسر تحقيقه بالكامل، وإنما الأعمال الفاضلة التي نقوم بها، نهدف من ورائها تحقيق السعادة كغاية قائمة بذاتها فيها كمالات الأهداف المختلفة عن الفضيلة المتصف بها كل فعل بمفرده.

---

(1) احمد أمين، وزكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص254

(2) عبدة، د.مصطفى،مصدر سابق،ص55

فالكامل " بالجملة هو الذي يؤثر لذاته أبداً... وأولى الأشياء بهذه الصفة السعادة. وذلك أن السعادة هي التي نؤثرها لنفسها، ولا نطلبها في وقت من الأوقات لغيرها. فأما الكرامة واللذة والعقل وكل فضيلة فقد نؤثرها أيضاً لنفسها... وقد نؤثرها أيضاً للسعادة إذا ظننّا أنّا إنما نصل إلى السعادة بتوسطها... إن السعادة شيء كامل مكتفٍ بنفسه غاية للأشياء التي تعقل" [(1)].

وبما أن الإنسان يحقق كماله الإنساني على طريق الفضيلة, فإنه لا يجد فيها فقط لذته الحقة, وإنما أيضاً سعادته الدائمة. ومع أن الوسائل المختلفة من طبيعية ونفسية واجتماعية, والخيرات الخارجية من غنى وجاه وصحة وجمال وقوة, شروط تكمل السعادة الإنسانية, إذا ما استخدمت وسائلَ وشروطاً لتحقيق الفضيلة, فإن الفضيلة الحقة لا تفقد سعادتها إذا ما فقدت هذه الوسائل والشروط الخارجية, بل تجد سعادتها في ذاتها الداخلية, هكذا يجد الفيلسوف سعادته في ذاته الداخلية, لأنه يرى في ذاته ذاتاً إلهية, ويتنعم برؤية هذه الذات, كما يتنعم الله برؤية ذاته. فالسعادة عنده بمثابة الفعل المطابق لأشرف فضيلة وهي الحكمة، وقد ربط أرسطو السعادة بحياة الإله، مادامت الإلهة هي وحدها العقول الصرفة التي تحيا حياة النظر العقلي المجرد[(2)].

وفي تحديده للخير يقول: " إذا كانت كل معرفة وكل اختيار إنما يتشوّق خيراً ما، فما الخير الذي نقول إن تدبير المدن يتشوق قصده؟... وهذا الخير الذي هو أعلى وأرفع من جميع الأشياء التي تفعل. فنقول: إنّه يكاد أن يكون أكثر الناس قد أجمعوا عليه بالاسم، وذلك أن الكثير من الناس والحذّاق منهم يسمونه السعادة، ويرون أن حسن العيش وحسن السيرة هي السعادة"[(3)].

(1) عبدة، د. مصطفى، مصدر سابق، ص55
(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص66
(3) أرسطو: الأخلاق، ص57

واتجه أرسطو إلى استقراء الواقع لتحديد القيم الأخلاقية، ولتحديد مفهوم السعادة، وقرّر أن كل معرفة يجب أن تتوجّه في مباحثها إلى المشكلات الطبيعية وإلى غير الطبيعية، وأن تسعى إلى وضع منهج يساعد على تحقيق ما فيه خير الإنسان. والقادة السياسيون وواضعو النظريات الإصلاحية، وكذلك المفكرون الاجتماعيون عليهم جميعاً أن يوجهوا عنايتهم إلى الخير المحقّق للسعادة، وأن يكون ذلك في ذروة أهدافهم وغايتهم.

أولا: غاية الخير الأقصى الوصول إلى السعادة

يبدأ أرسطو كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس) بالبحث عن ماهية الخير الأقصى. حيث يرى أن جميع أفعال الإنسان وأفكاره ومقاصده الأخلاقية إنما تهدف إلى تحقيق خير ما، وهذه الخيرات كثيرة ومتنوعة بتنوع نتائجها والأهداف التي يسعى إلى تحقيقها الإنسان[1].

ولهذا السبب يرى أن عملية البحث عن طبيعة الخير وتحقيقه تقتضي دائما التمييز بين السلوك ونتائج هذا السلوك وكلاهما من الغايات التي يطلبها الإنسان في حياته، فأي فعل إنساني لا بد ومن أن يكون له غاية يسعى إلى تحقيقها، وكل غاية تتحول في لحظة ما إلى تحقيق غاية ابعد وبذلك تصبح الأولى وسيلة للثانية وهكذا تستمر سلسلة الغايات والوسائل حتى الوصول إلى الغاية القصوى التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها والتي تمثل الخير الأقصى له وهي السعادة[2].

اذا يرى أن السعادة هي ذلك الخير الأقصى متفقا في ذلك مع سقراط وأفلاطون. وهذا يعني أن الناس يطلبون الخيرات الأخرى مثل اللذة والقوة والثروة والحكمة من اجل السعادة، ولكنهم لا يطلبون السعادة من اجل شيء ابعد منها لذلك كانت السعادة هي الخير الأقصى[3].

---

(1) ينظر: أرسطو. علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج1، ص167.

(2) ينظر: النشار، مصدر سابق، ص219؛وكذلك ينظر: رشوان، مصدر سابق، ص75.

(3) ينظر: رشوان، مصدر سابق، ص75.

فاذا صح أن السعادة هي الخير الأقصى فإنما هي كذلك لأننا نرغب فيها لذاتها لا لأنها وسيلة لشيء أخر، فالغنى والمجد والقوة لا نرغب فيها لذاتها ولا نعدها خيرات إلا لأننا نتصورها وسائل إلى تحقيق السعادة. واذا كنا متفقين على أن السعادة هي الخير الأقصى فإنما هي كذلك لأنها تناسبنا كبشر فهي الخير المناسب للإنسان.

يحاول أرسطو من خلال هذا الطرح توجيه الفكر الإنساني لمعرفة ما هو شائع من صور السلوك الذي يحقق السعادة من وجهة نظر الأنسان العادي، إلى معرفة نقائض هذا السلوك وضرورة التحول من هذه السلوكيات الشائع انها محققة للسعادة إلى السلوك الأمثل الذي يحقق الخير الأقصى للإنسان بما هو أنسان[1].

لكن كيف يتم التحول من السلوكيات الشائعة إلى السلوك الأمثل، بمعنى ما الوسيلة التي يمكن من خلالها تحديد أن ما نقوم به هو سلوك شائع وانه يجب تطويره أو تهذيبه للوصول إلى السلوك الأمثل في الأفعال؟ هل استطاع أرسطو تعيين الآلية التي يمكن من خلالها تحقيق مثل هذا التحول، أم أن القضية التي طرحها هي مجرد فرضيات؟ يقول أرسطو: "ومن ذا الذي يمكنه أن يمثل لنا المعيار الدقيق ويكون بمثابة الدليل (الهادي) إلى الخير غير الأنسان الحكيم، أن الأمر الذي يختاره، حين يتم اختياره على أساس من الروية والعلم هو الخير أما ضده هو الشر" [2].

ومن هنا يوضح أرسطو وبصراحة أن المعيار الصحيح لمقياس الخير هو الحكيم (الفيلسوف) الذي يستند في اختياره إلى أساس متين قائم على الروية والعلم، وبذلك يكون التفكير هو الأساس في التمييز بين ما هو خير وما هو شر، وهذا أن دل على شيء فهو يدل على مدى ترابط الجانب النظري والجانب العملي في تأسيس المنظومة الأخلاقية، وليس هذا فقط بل أن هنالك الكثير من الإشارات الواضحة لأرسطو التي تؤكد هذا الرأي إذ يقول: " إن التأمل والمعرفة جديران بأن يسعى اليهما الأنسان، إذ

(1) ينظر: النشار، مصدر سابق، ص218.
(2) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ص44.

بغيرهما يستحيل على المرء أن يحيا الحياة التي تليق بإنسانيته. ولكنهما كذلك نافعان للحياة العملية. فما من شيء يبدو لنا خيرا أن لم تتحقق الغاية منه عن طريق التدبر والنشاط العاقل الحكيم"[1].

ويتفق أرسطو مع أفلاطون في غاية الخير الأقصى هي الوصول إلى السعادة المطلقة في كل الأفعال، فالخيرات مثل اللذة والقوة والثروة والحكم.... الخ تطلب من اجل السعادة، لذلك كانت السعادة في الأخلاق هي الخير الأقصى.

لكن أفلاطون في تحديد موضوع الخير ينطلق من نظريته في المثل، فيقول بمثال للخير في كل شيء في الوجود[2]. فهو يهدف إلى جعل الطبيعة البشرية متفقة مع الصور المثالية، بينما أرسطو يبني مبادئه الأخلاقية وفق متطلبات الطبيعة البشرية[3]. وهكذا " كان أرسطو ادنى إلى الواقع من أفلاطون، فأن تحقيق الخير الذي يتوخى بحثه ميسور في دنيانا الحاضرة، واذا كان أفلاطون قد تمسك بعالم الغيب، وحاول أن يعلو على دنيا الحس، فان أرسطو كان على عكسه يميل إلى الواقع وينفر من عالم الغيب"[4].

يعترض أرسطو على رأي أستاذه أفلاطون في تحديد ماهية الخير انطلاقا من نظرية المثل واهم الاعتراضات التي يمكن أن نوردها هنا هي أن مثل " هذا الرأي انه يفترض وجود خير ليس في إمكان الإنسان أن يعرفه أو يحصل عليه بل حتى أن امكن للبشر معرفته فلن تنفع هذه المعرفة بأي شيء ويتضح ذلك لو حاولنا البحث عن الفائدة التي تعود على النساج أو النجار من معرفته بهذا الخير ذاته أو ما الذي يضيفه تأمل هذا الخير

(1) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ص44.

(2) ينظر: مطر، د. أميرة، مصدر سابق، ص318.

(3) ينظر: ستيس، وولتر. تأريخ الفلسفة اليونانية، ص256؛ وأيضا ينظر: رشوان، مصدر سابق، ص73.

(4) الطويل: توفيق. الفلسفة الخلقية، الإسكندرية، ص53.

على فن الطبيب أو القائد. إذ ليس بتلك الطريقة يبحث الطبيب في الصحة لأنه يعنى بصحة الإنسان أو بعبارة أدق بصحة شخص معين"[1].

وهنا يتضح منهج أرسطو التجريبي في الأخلاق ذلك المنهج الذي يعتمد على دقة ملاحظة الواقع وصدق تحليله لطبيعة الإنسان على نحو ما هو عليه في الواقع وما يمكن أن يصل اليه من كمال وامتياز ولذلك ينتقل أرسطو من البحث في الخير إلى البحث في السعادة والفضيلة الإنسانية التي يعدها الشرط الأساسي لتحقيق السعادة والخير للإنسان.

وبناءا على ما تقدم يمكن القول أن خير الإنسان في نظر أرسطو يجب أن يتوفر فيه شرطان[2]:

الأول: إن يكون غاية قصوى، أو خيرا تاما يختاره الأنسان لذاته، ولا يكون وسيلة لغاية أخرى ابعد منه.

الثاني: إن يكون كافيا بنفسه، أي كفيلا وحده بأن يسعد الحياة دون حاجة لخير أخر.

ثانيا: شروط السعادة تكمن في التأمل العقلي والحكمة

لقد درس أرسطو مسألة السعادة أو نظرية السعادة في أكثر من مؤلف من مؤلفاته لكنه أفرد لها في مؤلفه " الأخلاق النيقوماخية " مساحة كبيرة، حيث بين أن كل سلوك يقوم به الإنسان إنما يكون هدفه السعادة، و أشار إلى تعدد الآراء حول مسألة السعادة، من حيث طبيعتها، والشروط التي تتطلبها، وما إذا كانت السعادة تكون للحيوانات مثلما هي تكون لكافة بني الإنسان، وعما إذا كانت السعادة تكون في ما هو مادي أم في ما هو روحي، أعنى هل السعادة تكون في الخيرات الخارجية كالحسب والنسب والمال أم أنها تكون في التعقل، وهل السعادة تكون في الدنيا فحسب أم لها وجود في عالم ما بعد الموت.

يشير إلى أنه لا يوجد تعريف محدد للسعادة أو تعريف يتفق عليه الجميع بل يوجد تعريفات متعددة ومختلفة، والتعريفات التي يضعها الناس للسعادة تختلف عن تعريفات

(1) مطر، د.أميرة، مصدر سابق، ص318.

(2) زقزوق، محمود حمدي. مقدمة في علم الأخلاق، (ط.3) ، الكويت، دار القلم، 1983، ص91.

الفلاسفة، فبعض الناس يرى أن السعادة تكون مما هو ظاهر مثال: اللـذة والغنـى، والـصحة،،،إلخ. ويرى البعض الآخر " أنه يوجد خير ما موجود بذاته، وهو علة كل الخيرات الكثيرة الـسابقة وعلـة أشـباهها أيضا" [1]. ويستطرد أرسطو مبيناً أن للسعادة تعريفات أخرى، فهي: الفضيلة أو الفهم أو حكمة مـا. وهـذه التعريفات ذكرها نفر من السابقين عليه. وقد تكون السعادة عندهم مقرونة بلـذة وقـد لا تكـون مقرونـة بها. وبعض هذه التعريفات صحيح وبعضها صواب في أمر واحد فحسب، وبعـضها الآخـر يكـون صـواب في كثير من الأمور[2].

يرى أن الإنسان يحصل على السعادة عندما يمارس ما يحب من الأشياء كمحب الخيل يلـذ بالخيـل، لذلك فمحب الفضيلة يلذ بممارسة الشيء الفاضل، والفاضل هو الذي يلذ بالأفعـال الجميلـة، وكـل جميـل لذيذ بالطبع عند كل إنسان يحب كل ما هو جميل[3]. إذا العادل من الناس هو من يحب الأمـور المنـسوبة إلى العدل. ومن هذا " المنطلق الأفعال التي تتم بحسب الفضيلة تكون لذيذة بنفسها. ولأجـل ذلـك تكـون السعادة أفضل الأشياء وألذها. وبالجملة فإن السعادة إما أن تكون كل ذلك أو أفضل هذه الأشياء" [4].

ويزيد أرسطو الأمر جلاء فيما يتعلق بتحديد تعريف محدد للسعادة حين يعرفنـا أنـه يوجـد ثلاثـة سير تتناول السعادة بالتعريف وهي: سيرة العامة: أو هم السواد الأعم وهؤلاء يظنـون أن الخـير والـسعادة أمرا واحدا وهو اللذة، وهؤلاء يفضلون سيرة المتمتع باللذات، وهم بذلك يعيشون عيشة البهائم وهـم مـن اختار هذا النوع من الحيـاة. وبالإضـافة إلى الـسيرة الـسابقة توجـد سـيرة أصـحاب تـدبير المنـزل (الـساسة والسلاطين) الذين ينعتهم أرسطو بأصـحاب المـذاهب الجيـدة والأفعـال الجميلـة، وهـؤلاء الـذين يعتـبرون

(1) أرسطو، الأخلاق النيقوماخية، ص179.
(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص70.
(3) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص111.
(4) أرسطو، الأخلاق، ص71.

السعادة هي الكرامة والمجد، وذلك لا يلبى ما يطمحون إليه، وينتقد هذه الرؤية للسعادة ويصفها بانها (اكثر سطحية واقل متانة). فبالرغم من أنهم يرون أن الفضيلة أجود إلا أنهم لا يمكنهم أن يصلوا إليها. وكل واحد من أصحاب هذه السيرة لا يمكن وصفه بأنه سعيد إلا إذا كان يريد حفظ أصل قد وضعه واعتقاد ينصره. الصنف الثالث هم الفلاسفة والحكماء الذين يرون أن السعادة تكمن في التأمل العقلي، فهي نوع من الحكمة[1].

ويستمر في عرض وجهات نظر أصحاب السير عن السعادة، فيذكر رأى أصحاب سيرة أخرى وهي سيرة التجارة والمال، " فينوه إلى أن أصحاب تلك السيرة ليسوا سعداء كذلك لأن الخير الذي يحصله أصحاب تلك السيرة رغم أنه نافع إلا أنه ليس هو المطلوب حيث أنه مثل غيره من الخيرات السابقة مطلوب لغيره وليس مطلوباً لذاته" [2].

إذا كل الغايات أو الخيرات أو السعادات السابقة التي يهدف إليها أصحاب السير السالفة الذكر رغم كثرتها إلا أنها ليست هي التي يمكن أن نصفها بأنها السعادة بسبب أنها غاية لغيرها وليست غاية في ذاتها. وأما الغاية التي تطلب لذاتها لا لغيرها فهي السعادة يقول: " إنه إذا كان يظهر أن الغايات كثيرة، وكنا إنما نؤثر بعضها بسبب شيء آخر (مثل الثروة والمزمار وبالجملة الآلات كلها) فبين أن ليست جميع الغايات كاملة. وقد يظهر أن الأفضل هو شيء كامل فيجب من ذلك إن كان ها هنا شيء واحد فقط كاملا فهو الشيء المطلوب، وإن كانت الأشياء كاملة كثيرة فهو أكملها وأتمها. ونحن نقول إن الشيء المطلوب لذاته ولكن ليس المطلوب ولكن المطلوب لغيره، والذي يؤثر في وقت من الأوقات من أجل غيره، أكمل من التي تؤثر لغيرها، لا لنفسها. فالكامل بالجملة هو الذي يؤثر لذاته أبداً، ولا يؤثر في وقت من الأوقات لغيره. وأولى الأشياء بهذه الصفة السعادة" [3].

---

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص59-60؛ وكذلك. علم الأخلاق، ص178-179

(2) أرسطو، الأخلاق، ص61.

(3) أرسطو، الأخلاق، ص 66.

وباعتبار أن أرسطو يطرح نظريته الأخلاقية تمهيدا لبناء دولة قائمة على أسس فاضلة فأن السعادة لديه ليست سعادة فردية فحسب بل انها وبطبيعتها هي تكمن في المجتمع ككل، فلما كانت السعادة تؤثر لذاتها لأنها مكتفية بنفسها، فلا يعنى ذلك أن الإنسان الذي يؤثرها يعيش بمفرده بعيدا عن بني البشر، بل ما هو طبيعي أن الإنسان الذي يطلب السعادة يعيش مع غيره من البشر، فالإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وتكون السعادة للإنسان الذي يحيا مع الآخرين، فالسعادة هي أكمل الأشياء وغاية الغايات، وهي مكتفية بذاتها، وإليها يسعى كل إنسان[1].

إذا السعادة هي وحدها التي تؤثر لذاتها حتى الفضائل التي يؤثرها البعض لنفسها فهي أيضا تؤثر من أجل السعادة يقول: " إن السعادة هي التي نؤثرها لنفسها ولا نطلبها في وقت من الأوقات لغيرها. فأما الكرامة واللذة والعقل وكل فضيلة فقد نؤثرها أيضا لنفسها، لأنا قد نختار كل واحد منها ونحن لا نقصد بها غيرها. وقد نؤثرها أيضا للسعادة إذا ظننا أنا إنما نصل إلى السعادة بتوسطها. فأما السعادة فليس من أحد يؤثرها من أجل هذه ولا من أجل شيء آخر غيرها أصلاً "[2].

ولكن هل هذا يعني أن الفضيلة ليست السعادة المنشودة، بل هي واسطة إلى تحقيق السعادة؟ واذا كانت كذلك فلما يؤكد أرسطو على الفضائل وما هو موقفه من القائلين بان الفضيلة هي السعادة؟. بالنسبة للذين ينعتون السعادة بأنها الفضيلة أو فضيلة ما، فإن أرسطو يتفق معهم في ذلك، فهو يرى" أن السعادة تكون في فعل ما هو فاضل، ويبدو ذلك بوضوح في سلوك الذين يمارسون الفضيلة والخير، وهؤلاء هم السعداء وهم الذين يشعرون باللذة، وتلك اللذة تكون خاصة بالنفس"[3].

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص66.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص66.

(3) أرسطو، الأخلاق، ص70.

ثالثا: سعادة الأنسان في حسن السيرة وجمال الأفعال العقلية

يرى أرسطو أن خير العضو في أداءه لوظيفته أي أداء فعله الذي وجد لأجله على نحو ما ينبغي أن يكون يقول: " ولكن خليق أن يكون ما أتفق عليه القول بأن السعادة هي الشيء الأفضل، والشيء الذي لابد أن نظنه من أمرها أن نعلم ما هي. ولعل ذلك يصح لنا إن نحن حصلنا: فعل الإنسان ما هو؟ وذلك أنه كما يظن أن الإنسان إن كان له فعل من الأفعال، فالخير إنما هو لفعل ذلك الفعل. أفترى للنجار والإسكاف أفعالا وأعمالا، والإنسان مطبوع... على البطالة؟ أو كما أنا نرى للعين وللرجل وبالجملة لكل عضو من الأعضاء فعلا ما، كذلك واضح أن نضع للإنسان فعلا ما مثل هذه كلها"[(1)].

نستنتج من ذلك أن أرسطو يرى أن خير كل عضو من أعضاء جسم الإنسان في أداءه لفعله أو لوظيفته، ولذلك خير الإنسان عنده في أداءه فعله أو وظيفته، وهنا يتبين أن الخيرات متعددة. بتعدد أفعال الإنسان وأعضائه ودور كل عضو منها، والسعادة التي يحاول أرسطو إثباتها هي خير اقصى، أو سعادة كاملة فما هو العضو الذي يحقق مثل هذه السعادة المنشودة؟.

للإجابة على هذا السؤال نلاحظ أرسطو يبحث أولا في أحوال النفس باعتبار أنها المحرك الرئيس لكافة الأعضاء، وبالتالي فأن البحث في أحوالها يبين لنا الغاية المنشودة من كل عضو. إذ يقول: " فإن كان هذا الفعل- يقصد فعل الإنسان- موجودا، فما هو؟ فنقول أنه إن كان فعله هو أن ينمى، فقد نرى أن النماء عام للإنسان والنبات. والشيء المطلوب ها هنا إنما هو الفعل الخاص بالإنسان. فينبغي إذا أن ندع جانباً القوة الغاذية والنامية. ويتبع هذه القوة قوة حساسة ويظهر من أمر هذه أيضا أنها مشتركة للإنسان والفرس والثور ولكل حيوان. وقد بقى أن يكون ها هنا للجزء الناطق قوة فعالة. وهذا

(1) أرسطو، الأخلاق، ص67.

الجزء منه ما هو منقاد للنطق، ومنه ما هو مفكر. وإذا كانت هـذه القـوة تقـال عـلى ضربـين، فينبغـي أن يكون كلامنا في التي منها الفعل، إذ كانت أحق وأولى بالكلام فيها"[1].

نستدل من ذلك تأكيده على أن قوى النفس الإنسانية الغاذية والحـساسة لا تبـين جـوهر الإنـسان أعنى أن أدائها لوظائفها لا يعبر عن حقيقة الإنسان بل القوة الثالثة للنفس، التـي لا يـشارك الإنـسان فيهـا غيره من الحيوان، أعنى القوة الناطقة هي وحدها التي تبين حقيقة الإنـسان وجـوهره، ووظيفتهـا التفكـير والتفلسف، وبها ينفرد الإنسان عن غيره من الكائنات، وفي أدائها لوظيفتهـا يكـون خـير الإنـسان وسـعادته. ومن هذا المنطلق يحصل الإنسان السعادة التامة التي تجعله يتجاوز حدود إنـسانيته وتجعلـه يقـترب مـن مصاف الآلهة أقصد العقول المفارقة. تلك العقول التي تنحصر فضيلتها في النظر والفكر.

وبناءا على ذلك يكون خير الإنسان في فعل الـنفس الناطقـة أي في أداء الجـزء العاقـل مـن الـنفس لوظيفته، ذلك الجزء من النفس الذي هو بالفعل لا المنفعل. يقول: " فإن كان فعل الإنسان إنمـا هـو فعـل للنفس على ما توجبه النطق، أو غـير معـرى مـن النطـق، وكنـا نقـول إن فعـل المقـارب في الـصناعة وفعـل الفاضل فيها واحد بالجنس بمنزلة فعل المقارب في ضرب العود وفعل الفاضل فيـه، وكـان الأمـر بالجملـة في جميع الصناعات يجرى هذا المجرى فركبنا الفضيلة مع الفعل فنقول في الضارب المقارب أنه يضرب بالعود، وفي الضارب الفاضل أنه يضرب ضرباً جيداً- فإنا نضع أن فعل الإنسان سيرة ما، وهذه الـسيرة فعـل الـنفس مصحوبة بتمييز نطقي وأن الإنسان الفاضل مع هذا الفعل ما يجب من الجودة، وكل واحد من الأشياء إنما يجود فعله بحسب فضيلته. وإذا كان الأمر هكذا، فالخير الذي يخص الإنـسان هـو فعـل للـنفس عـلى مـا توجب الفضيلة. فإن كانت الفضائل كثيرة، فهو فعل ما يوجبها أفضلها أو أكملها. وإنما يكون هذا الفعـل في السيرة الكاملة، لأن خطافاً ما واحداً لا ينـذر بـالربيع، ولا يومـا واحـدا معتـدل الهـواء ينـذر بـذلك، كـذلك

(1) أرسطو، الأخلاق، ص67.

أيضاً لا يجعل الإنسان سعيداً يوم واحد من حياته ولا زمان يسيراً منها"[1].

هكذا يعرفنا أرسطو أن الإنسان السعيد لا يحصل سعادته في مدة قصيرة بل على مدار مدة طويلة من الفعل الذي يتفق مع الفضيلة وهو التفكير أو التعقل أعنى التفلسف. ويؤكد على ذلك عند تقسيمه للخيرات، فعنده أن أفضل أنواع الخيرات هو ما يكون متعلق بالنفس، وعندئذ تكون سعادة الإنسان. يقول:" فإذا كانت الخيرات قد انقسمت على ثلاثة أضرب: فمنها ما يقال من خارج، ومنها ما يقال...في النفس، ومنها ما يقال في البدن- فإنا نقول إن الأولى بأن تكون خيرات ما هو منها في النفس، ونضع أن الأعمال الروحية تعد من الخيرات التي في النفس، فنعم ما وصف به الخير على حسب هذا الرأي القديم الذي أجمع عليه المتفلسفة. وبالصواب قيل إن الغاية المقصودة أفعال وأعمال، وإنه بهذه الجهة تكون الغاية المقصودة إنما هي غاية خيرات النفس لا غاية الخيرات التي من خارج. ومما يشهد لهذا القول ويوفقه أن السعيد من نال من حسن السيرة وجميل الأفعال، وذلك أن السعادة تكاد أن تكون قد وصفت بأنها حسن سيرة وجميل أفعال"[2].

ويرى أن السعادة تحتاج إلى الخيرات التي في الخارج، فالأشياء الجميلة تحتاج إلى ما هو في الخارج، فالسعيد يحتاج إلى الحسب والنسب- مثلا- ليكون سعيدا، فبدونها لا تكتمل سعادته. يقول:" فإنه ليس سعيدا من كان في غاية القبح والسماجة، أومن ليس جيد الحسب، أو من كان وحيدا، أو لا ولد له، وخليق أن يكون أقل سعادة من كان له أولاد شرار أو أصدقاء شرار، أو كان له أولاد خيار أو أصدقاء خيار فماتوا فيشبه أن يكون الأمر كما قلنا: إن السعيد يحتاج إلى مدد من خارج، ولذلك صار قوم يجعلون السعادة وجودة البخت في مرتبة واحدة، وآخرون يجعلون السعادة والفضيلة سواء"[3].

---

(1) أرسطو، الأخلاق، ص67-68.

(2) أرسطو، الأخلاق، مصدر سابق، 69-70.

(3) أرسطو، الأخلاق، ص72.

إذان الإنسان حتى يمكنه تحصيل السعادة من الضروري أن توفر له الفضيلة الكاملة وحياة ذات هدف ما، فالسعيد مهما طرأ عليه من صعوبات سيكون سعيدا. والسعادة فعل ما للنفس الإنسانية مطابق للفضيلة، وكل الخيرات الخارجية تكون مساعدة للإنسان حتى تحصيل النفس الإنسانية على السعادة. ويدل على ذلك أن الحيوان لا يمكنه تحصيل السعادة وكذلك الطفل لأن السعادة تتطلب الشروط ذكرناها سابقا والطفل لا يمكنه تحقيق هذه الشروط.

والسعادة عند أرسطو على هذا النحو ليست هيئة ما بل تكون فعل ما يختار لذاته، وهي لا تطلب من أجل شيئا آخر، إنها من الأعمال الفاضلة التي تختار لذاتها، وهذا ما ينطبق على اللذيذ من أنوع اللعب التي تختار لذاتها. وينوه إلى أن الضرر الذي يقع على طالبي السعادة إن أقبلوا على الماديات يكون أكثر من المنفعة التي قد يحصلوا عليها، ولذلك كل إنسان يحب السعادة لا يقبل على الماديات مقتنعا بأن ذلك سعادة[1].

إن العمر السعيد يكون مع الفضيلة، و الفعل الصادر عن الإنسان و العضو الأجود هو الأفضل، وهو الأكثر سعادة. فإن السعادة تكون في الأفعال الفاضلة، والفعل طبقا للفضيلة هو السعادة التامة وهو الأجود أيضا.

وتخالط السعادة بذلك اللذة، و ألذ الأفعال هي الحكمة، والحكيم هو أكثر الناس قدرة على ممارسة الحكمة، وكلما كان الحكيم أحكم كان أجود، وهو يكفي نفسه بنفسه[2]. ولما كان ما هو خاص عند كل واحد منا قوى بالطبع ولذيذ، فإن طبيعة العقل تكون كذلك، وصاحب هذا العقل هو السعيد. الذي يكسب أنواع عديدة من السعادة، فإن السعادة التي يكتسبها بواسطة العقل تكون نسيج وحدها[3].

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص348.

(2) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص350.

(3) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص352.

وإذا كانت الآلهة تحصل على السعادة نتيجة لأفعالها كذلك الإنسان يحصل على السعادة نتيجة لممارسة التعقل والتفكير يقول:" وأما السعادة فعل ما برأي، فيظهر من هذا أيضا. فإنا نرى أن الآلهة أكثر ذلك، ذوو غبطة وسعادة... ولكن كل يرى أن لهم فعل، من أجل أنهم لا ينبغي أن يكونوا نياماً... وإن نفي عنهم فعل الأحياء، فما الذي يبقى أن يكون لهم من الفعل أكثر من استعمال الرأي؟ فإذا فعل الإله، الذي يفضل بالغبطة، سيكون رأياً. والفعل الإنسي المجانس لهذا الفعل يكون سعادة"[1].

ويؤكد أرسطو مرة أخرى أن السعادة تكون للإنسان وحده دون غيره من سائر الحيوانات لأنه وحده الذي يملك عقلا ويمكنه استخدامه يقول: " والدليل على ذلك أن سائر الحيوان ليست له سعادة مثل ذلك... فليس فيه شيء سعيد من أجل أنه لا يستعمل الرأي في شيء من الأشياء والسعادة أيضا في الذين يستعملون الرأي أكثر، والذين لهم سعادة بنوع عرضي، بل استعمال الرأي، فإن هذه بذاتها فكرية جدًّا. فإذا ستكون السعادة رأيًا ما"[2].

ونخلص إن الإنسان الذي يسلك وفقا للعقل وحاله جيدة، هذا الإنسان يكون محبًّا للإله ويفرح بالأفضل، وفعله صحيحا تماما. وكل هذه الخصال تكون له أكثر من غيره، لذلك يكون الحكيم محبًّا للإله ويكون سعيداً. وهكذا يتابع أرسطو أستاذه أفلاطون الذي يقرر أن خير الإنسان أي سعادته في ممارسة الحكمة.

وبناءا على ذلك فان أرسطو يعرف السعادة بانها ملكة عقلية فيقول: " أننا نعرف السعادة بانها ملكة عقلية ونوع من الحكمة أو بأنها فضيلة أخلاقية أو اعظم قدر ممكن من الفرح، أو بأنها في كل هذه الأمور مجتمعة "[3].

---

(1) أرسطو، الأخلاق، ص350.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص356.

(3) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ص63.

ويذهب أرسطو "اذا كانت السعادة هي القدر على التفكير فمن الواضح أن الحياة السعيدة ستكون من نصيب الفلاسفة وحدهم واذا كانت هي فضيلة النفس أو هي الحياة الغنية بالفرح، فستكون أيضا من نصيب هؤلاء"[1]. ولذلك يصرح إن "من يريد أن يكون سعيدا فلا بد له أن يتفلسف"[2].

رابعا: السعادة هدف كل سلوك أنساني في الحياة الدنيا

يرى أرسطو مثل معاصريه من اليونانيين أن السعادة هي هدف كل سلوك يقوم به الإنسان، فقد كان اليونانيون " يرون أن كل فعل يقوم به الفرد إنما يستهدف من ورائه تحقيق السعادة لنفسه وليس تحقيقا لمطالب الآلهة أو لأي مبدأ غيبي آخر. إذ أن اليوناني كان يعتقد أن الحياة على سطح الأرض أفضل وأكمل من الحياة في عالم آخر، ولهذا فقد جهد على أن يحقق السعادة الكاملة لنفسه في هذا العالم فحسب "[3].

وهذا نفس ما طرحه أرسطو، فعنده أن السعادة تكون للإنسان وهو على قيد الحياة، وعندما يموت ويفنى جسده فإنه لا يحصل السعادة على الإطلاق. فالقول بأن السعادة لا تنفك عن الإنسان بعد الممات يعتبر عند أرسطو قولاً فاسداً[4]. وبهذا فانه يخالف كل من سقراط وأفلاطون اللذين يرون أن السعادة تكون في حياة غير الحياة الدنيا، لذلك فالموت يصل بالإنسان إلى حياة ملؤها السعادة والنعيم.

ويستطرد في إثارة الاعتراضات حول مسالة سعادة الإنسان بعد مماته، فعنده أن من يزعم: أنه يكون للإنسان عند موته بعض الخير وبعض الشر على غرار الإنسان وهو حي، فإن هذا الافتراض يثير كثيراً من الصعوبات، وينتهي إلى أنه قولٌ فاسدٌ: أن الميت يشارك في الخير والشر، وأنه يكون في لحظة سعيداً وفي أخرى شقياً يقول: " لكن إذا كنا،

---

(1) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ص63.
(2) أرسطو، دعوة إلى الفلسفة، ص38.
(3) أبو ريان، محمد علي. تأريخ الفكر الفلسفي، ج.2، ص213.
(4) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص75.

من ناحية أخرى، نرفض أن نسمي من مات سعيداً..... ونقصد أنه فقط في ساعة الموت يمكن أدراك السعادة على نحو مؤكد، ونقول عن الإنسان أنه صار منذ الآن فصاعداً بعيداً عن متناول الشرور والمصائب، فإن هذا المعنى نفسه يثير بعض الاعتراض"[1].

إذ يعتقد عادة أن الإنسان إذا مات لا يزال يوجد له بعض الخير وبعض الشر، مثل الإنسان الحي الذي لا يشعر بذلك، مثلاً في حالة الكرامات أو البلايا التي تصيب الأطفال أو الذرية بوجه عام، ونجاحاتهم أو بلاياهم. ولكن في هذه النقطة أيضا صعوبات ذلك أن الإنسان الذي عاش في سعادة حتى سن متقدمة، وكانت نهايته منسجمة مع بقية حياته، "يمكن أن يصاب بكثير من التقلبات في ذريته، فيكون بعضهم أفاضل حصلوا على الحياة التي يستحقونها، والبعض الآخر في حال مضادة تماما، ومن البين كذلك أنه تبعا لدرجات القرابة فإن علاقات الذرية مع الأسلاف قابلة لكل أنواع التنويعات فمن الباطل إذا أن نفترض أن الميت يشارك في كل هذه التقلبات وأن يكون في لحظة ما سعيدا ويصبح في لحظة أخرى شقيا، كما أنه من الباطل أيضاً أن نظن أن مصير الذرية لا يؤثر أبداً- ولا في أية لحظة- في الأجداد"[2].

وينوه إلى أن السعيد قد يحل محل سعادته أحياناً الشقاء، وما يحصله هذا المرء من السعادة لا يأتي بالمصادفة أو الاتفاق على نحو ما أسلفنا بل تكون سعادته في الفعل الموافق للفضيلة. وهذا الفعل يتميز بالثبات، وثباته أكثر من ثبات المعارف العلمية نفسها. وهكذا تكون أفعال الإنسان السعيد من الأفعال الثابتة، وهذا الإنسان يظل سعيداً طوال حياته؛ لأن أفعاله تكون موافقة للفضيلة كما ذكرنا سابقاً.

ويتميز هذا الإنسان بأنه يتحمل ضربات الحظ والشر بمنتهي القوة. وهذا الإنسان السعيد مهما أصابه من مصائب وشرور بالمصادفة أو الاتفاق، فإن هذا الإنسان يتحمل كل ذلك بكل ما أوتى من قوة، لذلك فالإنسان السعيد يحصل السعادة رغم ما يصيبه من

---

(1) أرسطو، الأخلاق، ص75.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص75.

مصائب، ولا يمكن أن يشقى أبدا لأنه لا يرتكب أية شرور. إذا الإنسان العاقل والفاضل يتحمل كل تقلبات المصادفة والاتفاق، وهو يحاول جاهدا أن يكون فعله موافقا للفضيلة والنبل، وهذا الإنسان السعيد لا يمكن رغم ما يلقاه من مصائب أن يصير شقيا. وهذا الإنسان إذا أصابته بعض المصائب فإنه يستعيد سعادته بعد زمن طويل لا بعد وقت قليل(1).

ويستمر أرسطو في البحث عن مسألة السعادة التي يحصلها الإنسان بعد مماته، فعنده الإنسان يحصل السعادة في حياته فحسب لأنه عندئذ يملك الخير يقول: " فما يمنعنا أن نسمي سعيداً ذلك الإنسان الذي فعله يوافق الفضيلة التامة، والمزود بخيرات خارجية، وليس هذا خلال فترة ما، بل طوال حياته بأكملها؟ أفلا يجب علينا أن نضيف: و الذي ستستمر حياته في نفس الظروف، وستكون نهايته على صلة بباقي حياته " (2)؛ لأن المستقبل محجوب، ونحن نضع السعادة غاية وأمرا كاملا تماما؟ إن كان الأمر هكذا " فإننا سنسمى سعداء أولئك الذين، من بين الأحياء، يملكون وسيملكون الخيرات التي ذكرناها- لكنهم- سعداء بالقدر الذي به يمكن الإنسان أن يكون سعيداً"(3).

وهكذا يقصر أرسطو السعادة على الحياة الدنيا. والميت عنده لا نصيب له من السعادة، فعنده أنه ليس للميت حظ من أي خير أو شر، حتى أعمال أصدقاءه فإنها لا تنفعه أيضاً يقول: " هل للأموات نصيب في أي خير أو أي شر؟ لأنه يبدو من هذه الاعتبارات أنه لو بلغهم أي تأثير في الخير أو في الشر، فلابد أنه تأثير ضعيف يمكن إغفاله، سواء في ذاته أو بالنسبة إليهم، أو إن لم يكن أمرا هينا فإنه على الأقل ذو شدة وطبيعة بحيث لا يكفي ليجعل سعداء من ليسوا كذلك، أو لينتزع السعادة ممن يملكونها. ويبدو أن النجاحات وعدم النجاحات للأصدقاء تؤثر- بقدر ما- في مصير الموتى، مع

(1) ينظر: أرسطو، الأخلاق، ص75 -76.
(2) أرسطو، الأخلاق، ص 78
(3) أرسطو، الأخلاق، ص 78

كونها مع ذلك ليست بذات طبيعة وأهمية من شأنها أن تقدر على أن تجعل أشقياء من هم سعداء، ولا أن تحدث أي أثر من هذا القبيل"[1].

ورفض أرسطو أن يحصل الإنسان السعادة بعد الممات فهو في ذلك يتفق مع نفسه لأنه لم يصرح بخلود النفس أو أن للنفس حياة أخرى غير تلك الحياة الدنيا. وكان طبيعيًا أن يصرح بخلود النفس، فطالما قرر " أن السعادة التامة هي حياة التأمل والتفكير بالجزء الإلهي الذي فينا وهو العقل، هذه السعادة التي لا تتحقق على الوجه الأكمل بإطلاق وباستمرار إلا أن للآلهة لأنها فضيلتهم الخاصة، هذه السعادة التي أضاف لها شرط الحصول والتمتع بالخيرات..... نقول كان من المنطق بعد هذا أن يكون فيلسوف من أنصار خلود الروح، فيرى أن هناك حياة أخرى تكمل فيها سعادة الإنسان التي لا تكاد تتحقق في هذه الحياة الدنيا"[2].

وواقع الحال أن أرسطو لم يصرح بخلود الروح بالفعل. ويرجع ذلك لأسباب عديدة ذكرها في مؤلفاته الطبيعية، منها أن النفس " صورة الجسم، وأن الصورة لا تفارق المادة ولا توجد وحدها، بما أن الجسم سيفنى لا إلى رجعة، فلا يستقيم أن تكون الروح خالدة. وبهذا لم يستطيع أن يصل إلى ما وصل إليه أفلاطون وسقراط من قبله، من عقيدة خلود النفس التي سمت بأخلاقها كثيراً "[3].

خامسا: السعادة أجل وأرقى مما تمدح

قبل أن يبين أرسطو موقفه من مسألة كون السعادة تمدح أم لا، فإنه يشير إلى أن الأشياء التي تمدح هي ما تكون بالإضافة إلى شيء ما وبكيفية يقول: " فإنا قد لخصنا هذه الأشياء، فلنبحث عن السعادة، هل هي من الأمور الممدوحة، أم من الأمور الخطيرة؟ وذلك أنه من البين أنها ليست القوى. فقد يظهر أن كل ممدوح هو ممدوح لأنه بكيف ما

(1) أرسطو، الأخلاق، ص79.

(2) موسى، محمد يوسف. تأريخ الأخلاق، ص93

(3) موسى، محمد يوسف، مصدر سابق، ص94.

وبالإضافة إلى شيء ما، فإنا إنما نمدح الرجل، الشجاع وبالجملة: الخير والفضيلة بسبب الأفعال وما يحدث عنها ونمدح القوى ومن يجيد العدو وكل واحد مما أشبه ذلك، فإنا إنما نمدحهم لأنهم بكيفية وأنهم كذلك بالإضافة إلى خير ما وفضيلة ما. وذلك بين من مديح المتألهين، فإنه إذا نسب إلينا كان مما يضحك منه، وإنما عرضي ذلك لأن المديح إنما يكون بالإضافة كما قلنا"[1].

ويرى أنه من الأشياء ما يمدح ومنها ما لا يمدح كالسعادة يقول: "وإذا كان المديح إنما هو لأمثال هذه الأشياء، فبين أن الأشياء التي في غاية الفضل ليس لها مديح لكنها أجل وأفضل من أن تمدح كما تبين من أمرها. وذلك أنه قد ينسب المتألهين والخيار من الناس إلى السعادة، وليس يوجد واحد من الناس يمدح السعادة كما يمدح العدل، لكنه يجلها ويكرمها على أنها أمر إلهي تام"[2]. ويستطرد في الإشارة إلى ما يمدح وما لا يمدح، فالإله والخير مما لا يمدح لأنها أجل من أن تمدح، أما الفضيلة فمما يمدح؛ لأن الأمور الجميلة التي تقوم بها تكون بالفضيلة.

---

(1) أرسطو، الأخلاق، ص79.

(2) أرسطو، الأخلاق، ص79-80.

الفصل الخامس

الفضيلة الأخلاقية غاية الحياة

بين الزهد واللذة عند تلامذة سقراط

المبحث الأول: الزهد أساس الفضيلة الأخلاقية وغايتها عند الكلبيين.

أولا: الزهد عند انتستينس أساس لتحرر الروح من قيود الشهوات.

ثانيا: الأنسان الكامل عند ديوجينس أساس الوصول إلى القيم الحقيقية.

المبحث الثاني: الاستمتاع في اللذات أساس الفضيلة الأخلاقية عند القرنائيين.

أولا: مؤسسي المدرسة القورينائية وأبرز أراءهم الأخلاقية ومذهبهم.

1- استيبوس.

2- ثيودورس.

3- هجسياس.

ثانيا: السعادة أساس اللذة الحاضرة.

ثالثا: الحكيم بين اللذة والحصافة والذكاء.

المبحث الثالث: الماهية الأخلاقية عند إقليدس الميغاري بين الوجود والخير.

الفصل الخامس

الفضيلة الأخلاقية غاية الحياة

بين الزهد واللذة عند تلامذة سقراط

تمهيد:

على الرغم من أن نظرية المعرفة كانت أبقى وأعمق أثراً في مجرى الفلسفة من نظريـة الأخـلاق، إلاّ أن الوضع قد انعكس في أعين معظم تلاميذ سقراط لأنهم- وإن خالفوا أستاذهـم- بهرتهم حياته الأخلاقية واستولت على إعجابهم حتى أنستهم جوانب فلسفته الأخرى، فتابعوا خطـاه بعـد مماتـه. وحـاولوا جهـدهم أن ينـسجوا حياتهم الأخلاقية على منوال حياته، فاتخذوا مثله الأعلى شعاراً لهم وهو أن الفضيلة هي غاية الحياة.

جمع إتباع سقراط على هذا المبدأ، واتفقوا جميعاً على أن تكـون الفـضيلة غرضـاً لحيـاتهم، كـما كانـت غرضاً لحياة أستاذهم، ولكنهم التمسوا إلى تلك الغاية وسائل شتى، ذلك لأنهم اختلفوا في تفـسير الفـضيلة، إذ لم يترك لهم سقراط تعريفاً واضحاً لها يرجعون إليه ليطبعوا سـلوكهم بطابعـه، وكـل مـا قالـه في هـذا الـصدد: (أن الفضيلة يجب أن تنبع من العلم، وان تقوم على أساسه، فيشترط لكي تكون فاضلاً أن تكون عالماً بتعريفهـا) أمـا ما هو هذا التعريف فذلك ما لم يتعرض له سقراط قد يقال إنه عرفها: (بأنها العلم) وهذا صحيح، ولكن أي علم قصد إليه سقراط، أهو علم الفلك أم علوم الطبيعة أم الرياضة؟ كلا إنما هو علم الأخـلاق أو بعبـارة أخـرى علـم الفضيلة، فكأنما هو يدور في حلقه مفرغة تبدأ من حيث تنتهي، لأنك إذا قلت: إن الفضيلة هي علم الفـضيلة لم توضح منها شيئاً.

إذن لم يترك سقراط تعريفاً واضحاً للفضيلة " فكان تعريفها موضع الخلاف بين إتباعـه، وانقـسموا في تفـسيرها شيعاً ثلاث كل منها تذهب مذهباً يلائم وجهة نظرها، وكل منها تجد من سلوك سقراط مبرر لسلوكها، وهـذه المـدارس الثلاث هي: الكلبيون، القورينائيين، والميغاريون"[1].

(1) بدوي, عبد الرحمن، مصدر سابق, ص153.

المبحث الأول

الزهد أساس الفضيلة الأخلاقية وغايتها

أولا: الزهد عند انتستينس أساس لتحرر الروح من قيود الشهوات.

لقد عرض (انتستينس 444- 368 ق.م) مذهباً أخلاقياً فيه طابع الأصالة، الذي لفت نظره في شخص أستاذه سقراط تلك الشخصية القوية التي آثرت الحق على كل شيء وسلطانه على نفسه وقوته ضد الألم، وتحرره تجاه الأوضاع الاجتماعية، وزهده في الحياة المادية لا يبالي بالنعم الظاهرية المادية، والّذي ازدرى الحياة المادية فنبذها نبذ النواة، ولم يزغ بصره ما تبديه من زينة خلابة وزخرف كاذب. فلابد يكون هذا الاستقلال الذي يحصل عليه بتدريب شاق أفضل الخيرات.

ويعد انتستينس مؤسس المدرسة الكلبية والزهد عندهم هو معنى الفضيلة، بل جوهر الفلسفة لدى المدرسة الكلبية، كونها تقتصر حاجات الجسم على الضروريات المحضة لتحرر الروح، لقد تأثر هذا الفيلسوف بسقراط لإعجابه بتواضعه وبساطة معيشته، وحرية قوله، فأسرف في الاحتذاء به وتقليده ولم يتردد في اعتبار الزهد معنى للفضيلة، وسبيلا للحياة الفاضلة.

فعاش هو وتلاميذه عيشة الخشونة والكفاف، واكتفى بالضروري من أسباب المعيشة، فلم يرغب في ثروة أو سلطان، حتى انه كان وتلاميذه يشترطون للانضمام إلى زمرتهم أن يعدل المريد عن خيرات الدنيا، وان يتنازل عن مكانته الاجتماعية، وان يلبس لباس العامة من الناس، وقد كان فيهم الكثير من الشذوذ وغير المألوف حيث كان الواحد منهم يتعرض لبرد الشتاء، وحر الصيف رغبة في إظهار نزعته إلى الزهادة والتقشف.

وتذهب هذه المدرسة إلى أن كل فلسفة يمكن أبطالها ودحضها والتشكيك بها، فالحكمة لا تكون في مباحث ما وراء الطبيعة، بل في الحياة البسيطة التي تحرر الفرد من

الاعتماد في رفاهيته على العوامل الخارجية وبما أن من تعاليمها وجوب اقتصار الجسم على الحاجات الضرورية لتتحرر الروح من قيود الشهوات والرغائب.

ومن هنا كان" شعار (استيبوس): (اني املك ولكن أحدا لا يملكني)، أما شعار (انتستينس): (اني لا املك حتى لا يمتلكني احد) لقد كان انتستينس لا يملك مالا ولا شيئا من حطام الدنيا"[1]، كان ثوبه خلقا ورثا، وكان طعامه خشنا، ومعيشته قاسية ولم يكن ليتقاضى أجرا فقد اختار ساحة كلب البحر للتدريب الرياضي واختار تلك الساحة لأنها مخصصة لأفراد الطبقة الدنيا من الشعب، وتسمية المدرسة بهذا الاسم كان سببها المكان لا العقيدة التي تنتمي اليها.

والذي أعجاب انتستينس بسقراط ليس رجل العقل ورجل العلم والفيلسوف بل سقراط الأنسان ذو الشخصية المستقلة الذي يتبع أفكاره الخاصة عن الحق بصرف النظر عن أراء الأخرين، إن مجرد الاستقلال وعدم الاكتراث بآراء الأخرين كانا بالنسبة له غايتين في حد ذاتهما. غير أن الكلبين فسروا تعاليمه على أن المقصود هي الاستقلال عن اللذات والممتلكات الدنيا هو في ذاته غاية وهدف الحياة، فالفضيلة عند الكلبين هي التخلي الكلي عن كل شيء يجعل الحياة جديرة بان تعاش في اعيين الناس العاديين، لانهم ينادون بالزهد الكامل واستقامة النفس بصرامة.

لقد كان سقراط يضن أن المعرفة الوحدة بالقيمة العليا هي المعرفة الأخلاقية، قد اظهر نزوعا إلى عدم الاكتراث بأنواع المعرفة الأخرى. ولقد بالغ الكلبيون في هذه السمة وحولوها إلى احتقار وازدراء لكل فن وكل معرفة وصل إلى حد الجهل والجلافة. يقول انتستينس: " الفضيلة كافية للسعادة، ومن اجل الفضيلة ليست هناك حاجة إلى قوة سقراط، أن المسألة مسألة فعل ولا يقتضي هذا الكثير من الكلمات أو الكثير من المعرفة"[2].

---

(1) ين صالح حمادة، دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 223.

(2) المعلة، د. جميل حليل، النظرية الأخلاقية، كتاب مشترك، الناشرون ابن النديم والروافد الثقافية، لبنان- بيروت، 2015م، ص81

وهكذا نجد أن المثال الكلبي للفضيلة مثال سلبي تماما، انه غيبة كل رغبة والتحرر من جميع الاحتياجات والاستقلال التام عن كل الممتلكات، وكثير من الكلبين رفضوا اقتناء بيوت أو أي مكان للسكن واخذوا يتجولون، حيث يرون أن الفضيلة هي وحدها الخير والرذيلة هي الشر الوحيد ولا شيء عدى هذا يمكن أن يكون خيرا أو شرا. وكل شيء آخر غير مهم والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة نفسها لا يجب أن تعد خيرات. والفقر والمرض والعبودية والموت نفسه لا يجب أن تعد شرورا.

وان تكون حرا ليس افضل من أن تكون عبدا " لان العبد اذا كانت لديه فضيلة فانه هو نفسه يكون حرا ويكون قد ولد حاكما، والانتحار ليس جريمة والأنسان قد يدمر حياته، لا ليهرب من البؤس والألم (لان هذه المسائل ليست شرورا) بل لكي يظهر أن الحياة بالنسبة له لاتهم. ولما كان الخط الفاصل بين الفضيلة والرذيلة محددا تماما فكذلك الفرق بين الحكيم والغبي"[1].

والناس جميعا ينقسمون إلى هاتين الفئتين وليس هناك حد أوسط بينهما أن الفضيلة واحدة ولا تنقسم " والأنسان أما أن يمتلكها كلها أو لا يمتلكها على الأطلاق وهو في الحالة الأولى رجل حكيم والحالة الثانية رجل غبي، والحكيم يملك الفضيلة كلها والمعرفة كلها، والحكمة كلها، والغبي يملك الشر كله والتعاسة كلها".[2]

ولما كان العلم عند سقراط هو (معرفة الفضيلة) فلم يتردد ((انتستينس)) في اعتبار الفضيلة عند الكلبيين واحدة كما قال سقراط. وفسروا ذلك: بأنها لا تتجزأ. فأما أن يكون الشخص فاضلاً إلى النهاية، أو لا يكون، كالخط أما أن يكون مستقيماً أو ليس مستقيماً، ولا وسط بين الطرفين، فأن كان ذا فضيلة كان عالماً كل العلم حكيماً كل الحكمة سعيداً كل السعادة كاملاً أتم الكمال، لأن الفضيلة هي كل شيء، وإن لم يكن كان غبياً شقياً جاهلاً.

(1) ستيس، ولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 138

(2) ستيس، مصدر سابق، ص 139

فليست العبودية بأسواء من الحرية، إذا كان العبد الرقيق، يعيش عيشة الفضيلة لأنه عندئذ يكون حراً في نفسه، ولو كان مملوكاً في ظاهره.[1]

فالحكيم يكتفي بنفسه إنه في غنى عن الغير حتى عن الأسرة والأولاد والوطن، وهذا يقلل من حاجاته الحد الأقصى، فيكفيه معطف متواضع، وقليل من الخبز والماء، وهو لا بيت له، ولا يثقل كاهله بأي متاع يفيض عن الحاجة، ولكي يكون حراً تمام الحرية فلا مهنة له، وهو يهب أمواله ويكتفي بطلب كسرة خبز عند الجوع.

وكان الكلبيون يعدون نوعاً من " الجماعة المتماسكة لممارسة هذهِ النظرة إلى الحياة وأذاعتها، واستمرت كدائرة داخلية للغايات القصوى".[2] حتى إننا نجد رواقياً مثل(يبيكسيتوس) يشير إلى طريقة الكلبيين في الحياة كوسيلة للكمال أكثر زهداً من التي يتخذها الرواقي.[3]

ثانيا: الأنسان الكامل عند ديوجينس أساس الوصول إلى القيم الحقيقية.

ولقد أهتم ديوجينس في جانب الكمال بفلسفته، قد جسد هذا المعنى عندما كان يحمل مصباحاً يفتش به في وضح النهار عن الإنسان الكامل فلا يجده. قال ديوجينس (412– 323ق.م): "إن أنسان أفلاطون الذي هو كامل العدالة، أو إنسان أرسطو الذي هو كامل السعادة، إنسان يندر وجوده، هذا إذا كان له وجود"[4].

وكان ديوجينس- شأنه في ذلك شأن أفلاطون وأرسطو- واحداً ممن تخرجوا من مدرسة سقراط الفلسفية، فقد كان تلميذاً للفيلسوف أنتستانس الذي كان تلميذاً

(1) لغرض الاستزادة حول هذا الموضوع ينظر: محمود يوسف موسى، تاريخ الأخلاق، ص115، وأيضا ينظر: الفلسفة الخلقية، ص49، وكذلك ينظر: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ص114، وكذلك: قصة الفلسفة اليونانية، ص139.

(2) كامل، فؤاد وأخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص258.

(3) ينظر، كولب، اوزفلد: المدخل إلى الفلسفة، ص348.

(4) المعلة، د. جميل حليل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، الناشر دار الضياء – النجف الأشرف، سنة 2006م، ص 19

لسقراط، وعلى النقيض من أفلاطون وأرسطو نجد أن أنتستانس وديوجينس كانا ساخرين بالعالم، أي فيلسوفين (كلبيين)، إذ كانا (ينبحان) على العالم (يسخران منه) لأنه يضم تسعة وتسعين وغداً مقابل كل إنسان واحد مهذب. وكان ديوجينس يعيش في عصر خال من الأوهام والخيال خلّفه قرن من الزمان ظلت طواله تستعر نيران الحروب.(1)

وكان يرى أنه ليس هناك مسوغ معقول لوجود وظيفته الأساسية هي السلب، وهدفه النهائي هو الموت. ولم يكن يحترم الغزاة ولا فتوحاتهم. ويحكى أن الإسكندر الأكبر قدم يوماً لزيارة الفيلسوف الذي كان قد اتخذ مكاناً يؤويه. " فسأله ديوجينس قائلاً: (ما هي أعظم أمنياتك في الوقت الحاضر)؟

فأجاب الإسكندر بقوله: (إخضاع بلاد اليونان).

(ثمّ ماذا؟) (إخضاع آسيا) (ثمّ ماذا؟) (إخضاع العالم)

(ثمّ ماذا؟) (أهدأ واستريح وامتع نفسي) (ولِمَ، إذن، لا تهدأ وتستريح وتمتع نفسك الآن؟)

ويروى أن الإسكندر شكر ديوجينس على نصيحته ثمّ سأله: (هل من عون أقدمه لك؟) فأجاب الفيلسوف: (نعم، يمكنك أن ترحل، فإن ظلك يحجب عني دفء الشمس. كما أنني مثلك راغب في الاسترخاء، ومتعة النفس).

فاستغرق الملك في الضحك واستطرد قائلاً: (لو لم أكن الإسكندر لفضلت أن أكون ديوجينس، لا أي رجل آخر) " (2).

فرد الفيلسوف الساخر قائلاً: " ولو لم أكن ديوجينس لفضلت أن أكون أي رجل آخر سوى الإسكندر. ولم يكن ديوجينس يهاب أحداً، أو يخشى شيئاً، فلم يكن له ما

(1) ينظر: كامل، فؤاد وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص258.

(2) المعلة، د. جميل، الفلسفة الأخلاقية، كتاب مشترك، الناشرون دار الاختلاف ودار الأمان ودار ضفاف، لبنان- بيروت، 2013م، ص122.

يفقده سوى حياته وهو يقول: قد ضاعت حياتي منذ اليوم الذي ولدتُ فيه ؛ فالمسألة عندي سيان، سواء استوفيت أجلي الآن أم فيما بعد" [1].

كان هم ديوجينس تمهيد السبيل للأخذ بفكرة البحث عن القيم لحقيقة، أي فهم أفضل تعريف بين قيمة الشيء الحقيقية وما يتكفله من ثمن، فكان يود أن يرى السعادة، ولكن من غير أن يكون ثمنها البغي والعدوان، يرغب في العدالة من غير أن ندفع للحصول عليها ضريبة الانتقام والثأر، ويرغب في القناعة التي لا تقاس بتكديس الفضة أو الذهب، وإنما بامتلاك عقل رصين. وكان يهدف إلى (سك الأفكار من جديد) كما جاء على لسانه، أن ارفضوا العملة الزائفة وقدموا العملة الصحيحة. سكوا أفكاركم وأفعالكم من المعدن الممتاز الذي تصنع منه الشخصية الأفضل[2].

وكان ديوجينس حساساً من ناحية العملة الزائفة، فقد سجن أبوه، وكان صاحب مصرف، لضربه عملة مصنوعة من معدن رخيص. كما أن ديوجينس نفسه نفى في شبابه خارج مسقط رأسه مدينة سينوبي على البحر الأسود لاشتباههم فيه كشريك في الجريمة. ومن المحتمل أن هذا الاشتباه لم يكن له أساس من الصحة ؛ إذْ المعروف عن ديوجينس أنه كان يحتقر النقود وما يشتري بالنقود من أدوات الترف إيما احتقار. ولم يتأسف على مغادرته موطنه الأصلي حتى إنه عندما أصدر القضاة حكمهم عليه بالرحيل عن سينوبي كان رده ساخراً بقوله: (وأنا بدوري أحكم عليكم بالبقاء في سينوبي)[3].

واتجه إلى أثينا، وهناك تقدم طالباً الالتحاق بمدرسة أنتستانس الفلسفية. وكانت طريقة طلبه مثيرة للعواطف. فبينما كان الأستاذ يحاضر طلبته إذا بهذا الشريد الأشعث، رث الثياب، يدخل الحجرة وهو يدك الأرض بقدميه دكاً" ويصمم على أن يتخذ لنفسه مكاناً بين الطلبة.

---

(1) توماس: هنري، أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص372.

(2) ينظر: المعله، د. جميل، النظرية الأخلاقية، مصدر سابق، ص 83- 84.

(3) ينظر: المعلة، د. جميل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 21

وعندئذ قوبل بصيحات الغضب والسخرية: (اخرج أيُّها الكلب الأجرب)! (غير مرخص للمتسولين بالدخول هنا)! (عد إلى الوحل، مكانك الطبيعي)".[1]

ثمّ حاول أنتستانس في رقة، أن يخرج الدخيل: " (أظن أنك لو عدت إلى بيتك وهندمت نفسك قليلاً)- فأجاب ديوجينس قائلاً:(لا بيت لي. وإني مصمم على البقاء هنا. وأنا على هذهِ الحال. يدعونني كلباً، حسناً جداً، إني أتفق معهم، فقبضتي على الفلسفة كقبضة الكلب تماماً. ولن تلين قبضتي بل سأبقى متمسكاً بها)." [2]

وعندئذ أخذ يضربه بعض الطلبة ممن يميلون إلى العنف بدرجة أشد. لكنه كان يصرخ فيهم قائلاً: " استمروا، اضربوني كما يحلو لكم. فلم تخلق بعد قبضة اليد الصلبة التي يمكن أن تبعدني عن الفلسفة"[3]

وهكذا سمحوا له بالبقاء. ولم تمض مدة طويلة حتى تحول احتقارهم لديوجينس إلى درجة من الاحترام، فلم يكن في استطاعتهم إلاّ أن يعجبوا بشاب رفض أن يسير في ركاب العرف والتقاليد؛ لأنه يجدّ في طلب الحق.

ولقد كان كل من سقراط وأنتستانس وديوجينس يشتركون في الكثير من الآراء؟ فثلاثتهم كانوا يؤمنون بالمذهب القائل: (إن معرفة النفس هي بداية المعرفة كلها).ولكن أنتستانس ترك سقراط وراءه وتقدم خطوة إلى الإمام. كما أن ديوجينس سبق أنتستانس بعده خطوات.[4]

وقد قال سقراط:" (اعرف نفسك) أما أنتستانس فقد صرح بقوله: (تقدم من معرفة النفس إلى السيطرة على النفس) وبالرغم من أن أنتستانس كان بعيداً أرستقراطياً حتى وفاة سقراط، إلاّ أنه كرس نفسه بعدئذ لحياة بسيطة يظللها الخير والصلاح ؛ فقد انتابته

(1) مطر: د. أميرة حلمي، الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، ص153.
(2) مطر: د. أميرة، المصدر السابق، ص153.
(3) مطر: د. أميرة، المصدر السابق، ص154.
(4) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص121.

حالة من الضجر والاشمئزاز نتيجة لأحكام القضاة الظالمة. ونحن نجد أن سقراط باستسلامه لعقوبة الإعدام قد أعلن أنه يؤمن بقوانين أثينا التي سنها الإنسان "[1].

حاول أنتستانس أن يجدد إذا كانت قوانين أثينا التي هي من صنع الإنسان تتفق وقوانين الكون التي هي من صنع الإله. وأمكنه في النهاية وجد في بعض الأحيان تتضارب هاتان المجموعتان من القوانين ولذلك قرر أن ينبذ عرف بلده الاجتماعي ويلجأ إلى الطبيعة مسترشداً بها. وفي عبارة أخرى، قرر أن يقيم مدينة أفلاطونية مثلى من إنشائه هي مملكته السماء على الأرض.

وكانت الفلسفة اليونانية لأربعة قرون قبل ظهور المسيح تصر على رفض الثروة المادية، وتقبُّل الحكمة الروحية فقام أنتستانس- شأنه في ذلك شأن فيثاغورس- يعلن أنه لا ينبغي أن تكون هناك ملكية خاصة من أي نوع، أنه كان يؤمن بشيوعية الملكية، ومشاركة النفوس في وحدة واحدة. كما كان من انصار إلغاء الرق، والا يكون للسادة حياة مترفة ولا يعاني الجوع عامة الشعب، ولا تسنَّ القوانين في صالح الأقوياء على حساب الضعفاء[2].

ونلحظ أن ديوجينس اكثر تطرفا من معلمه، فلم يعارض الملكية الخاصة فحسب، وإنما رفض كل أنواع الملكية. وعاش على التسول، يدفع ثمن ما يحصل عليه من صدقات (أثمن العملات- ألا وهي الفلسفة). وسمى نفسه أخا الجنس البشري كله، وكل الأشياء الحية كذلك. وهكذا صار مواطناً عالميا شريداً.

وبتجريده نفسه من كل متاع فقد حصل على اعظم عطية- ألا وهي التحرر من الخوف من سرقة العالم؛ إذْ لم يكن لديه ما يستحق أن يسرق. وكان يعتبر نفسه كامل الحرية والاستقلال ولنستمع إليه يقول في هذا الصدد: "يأكل أرسطو عندما يشاء الملك، أما ديوجينس فإنه يأكل عندما يشاء ديوجينس"[3].

---

(1) المعله: د. جميل، الفلسفة الأخلاقية، مصدر سابق، ص 124

(2) ينظر: إعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ص374.

(3) المعله: د. جميل، النظرية الأخلاقية، ص 86

وبالرغم من ذلك فقد كانت تمر بالفيلسوف الشريد أوقات يعضه فيها الجوع فإذا ما سأل بعضهم كسرة من الخبز ألقموه عدداً من الحجارة. وذات يوم رأوه وهو يسأل أحد التماثيل إحساناً. وكان إذا ما رغب بعضهم في معرفة السبب الذي من أجله يسلك هذا السلوك الغريب يجيبهم بقوله: " إنني أتلقى دروساً في كيف أطلبُ فأردُّ خائباً " [1].

وحدث مرة في أثناء تجواله أن أسره بعض القراصنة. فلما عرضوه للبيع في سوق العبيد ابتدر المشترين الّذين وقع اختيارهم عليه بقوله: (أيُّها العبيد، تقدموا لشراء سيد) إذ كان دائماً على أهبة الاستعداد لتطبيق فلسفته وتلقينها للأخرين. وهكذا كان يتجول في عباءته الرثة، يقابل الكثير من الصدمات، ويلقى قدراً ضئيلاً من الاحترام، ولكنه يستمتع بالاطمئنان الناتج من فهم صادق لغرور الحياة.

فلم يكن يقلق من شيء، فقد كان خاوي الوفاض لا يملك من طعام الدنيا شيئاً. أما حاجاته الضرورية القليلة فكان يحملها في جعبة يعلقها على كتفه، وكان إذا ما قسا الجو يقرفص في بدنه، وإذا ما صحا الجو مدد جسمه في العراء، ملتحفاً بالسماء.[2]

بالإضافة إلى ذلك كان دائم الأسفار مشياً على قدميه من مكان إلى مكان ولكنه اتخذ من أثينا المركز الرئيسي لإقامته، وهنا كان يحاضر الناس في الشوارع كما كان يفعل سقراط، وكانت دعاباته تقابل بالسخرية من الغالبية العظمى ومع ذلك فقد يحدث أن ينصرف عنه أحد المستمعين وقد ازداد علمه ورق قلبه. وذلك لأن ثياب ديوجينس الرثة ولسانه الساخر كانت تخفى وراءها قليلاً من اكثر القلوب العامرة بالدفء والحماسة في العالم القديم. فكان دائماً يهاجم الحماقة بمرارة وذلك لأنه كان يرثي لحال الحمقى فكان يود من صميم قلبه أن يجدو جميعاً سعادة أعظم، باستمتاعهم بحكمة سامية.

ثمّ يتحدث ديوجينس عن نشوء السعادة كما يُصرح نتيجة لإشباع الرغبات. وكلما كانت الرغبات أبسط، كان إشباعها أسهل، وأضاف يقول:" أن أعظم لذة هي أن تحتقر كل

(1) المعله: د. جميل الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 23

(2) ينظر: كامل، فؤاد، الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص258.

لذة"[1]. ففي استطاعتك أن تريح العالم إذا أنت نبذت العالم. وما مصدر الشر كله إلاّ الرغبة في الحصول على أكثر مما ينبغي. وقد صرح ديوجينس بأن اقصر طريق إلى القناعة هو تجنب الرفاهية، لما سُئلَ أن يلخص سر حياته الصالحة أجاب قائلاً: " يمكنني أن ألخص هذا السر في ثلاث كلمات: الجَلَد بدون ثروة ".[2]

وفي يوم انضم إلى جمع غفير من الناس كانوا في طريقهم إلى مباراة في اللعاب القوى فسأله أحدهم:" (هل أنت أيضاً ذاهب متفرجاً؟) (لا: إنني ذاهب متبارياً) فتهكم الغريب متسائلاً: (واي نوع من الألعاب تنوي أن تشترك فيه؟) فما كان من ديوجينس إلاّ أن أجاب بقوله: (العدو والمصارعة. فإنني أسرع عدَّاء فراراً من اللذة، وأقوى مصارع للألم)".[3]

ويعد ديوجينس من الّذين يحتقرون قيم الحياة الزائفة وقد مكنه هذا الاحتقار من أن يصبح (السيد الأوحد في عالم العبيد) وقال: إن الحرية ليست إلاّ ثمرة الاكتفاء الذاتي. وعندما سأله أحد الأصدقاء عن الوقت المناسب للزواج أجابه قائلاً: (إذا كنت حديث السن كان الزواج مبكراً أكثر مما ينبغي، وإذا كنت اكبر سناً كان الزواج متأخراً اكثر مما ينبغي) ولما كان هو عزباً فقد كان دأبه الاعتراض على الزواج، بحجة أن عائله والأسرة تجعل الفرد عبد للثروة.

أما حديثه عن القناعة: هي أقصر طريق إلى الطمأنينة. أما عدم الرضا فهو الطريق الملتوي الذي لا نهاية له ؛ إذْ يتراجع الهدف أمامك باستمرار قبل أن تصل إليه مباشرة. بينما أنت تقول: " لم يبق أمامي إلاّ متعرج واحد في الطريق ثمّ أصل إلى الهدف"[4].

(1) المعله: د. جميل، الفلسفة الأخلاقية، ص 126
(2) متي: كريم، الفلسفة اليونانية، ص149.
(3) متي, الفلسفة اليونانية, ص149
(4) المعله: د. جميل، النظرية الأخلاقية، ص 88

ويذكر (أيكتاتوس) وكما يليق بخدام اللـه كان ديـوجينس دائـم الاهـتمام مـشغول البـال بالعـالم، وقد سلك في حياته طريقاً خاصاً جعل منه طبيباً يعالج النفس. وبالرغم من أن طـرق علاجـه كانـت مؤلمـة في بعض الأحيان، إلاّ أنه كان يقصد بها الشفاء دائماً. وكان يردد قولـه: "انظـروا كيـف حـصلت أنـا شخـصياً على راحة البال وهدوء النفس. فاقبلوا دوائي، ومن المؤكد أن تحصلوا أنتم أيضاً على هذا الهدوء"[1].

(1) كرم، يوسف, تاريخ الفلسفة اليونانية، ص122.

المبحث الثاني

الاستمتاع في اللذات أساس الفضيلة الأخلاقية عند القرنائيين

مدرسة تقول بمذهب اللذة في الأخلاق أسسها استيبوس القوريناني صديق سقراط وبعض المؤرخين ينسبون تأسيس المدرسة إلى الحفيد الذي يتسمى بنفس الاسم هو الذى أسسها ازدهرت القورينائية في أواخر الربع الأول من القرن الثالث ق.م وذلك في الفترة التي كان فيها ثيودورس وانيقريس وهجسياس يتزعمون فرقا فرعية من المدرسة أما بعد ذلك فقد اندثرت المدرسة قبل مقدم الابيقورية [1]

كان من الظواهر الطريفة أن ابنة استيبوس ترأست من بعده وخلفه أبيها استيبوس الصغير ويقال انه هو الذي علم مذهب اللذة فأضيف المذهب إلى جده وقد يكون هذا القول صحيحا بدليل أن أرسطو لا يذكر استيبوس في كلامه عن اللذة ومهما يكن من هذه النقطة فقد غالا رجال المدرسة في الحسية وعلموا الألحاد فقال واحد منهم أن الإلهة في الأصل رجال ممتازون كرمهم الناس بعد مماتهم [2]

ونظرية المدرسة القرنائيين في الأخلاق لا تخلو من الصعوبات منها [3]:

1- استحالة تطبيق هذهِ النظرية في الحياة لأنه حين تحتسب قيمة لذة من اللذات ينبغي أن نأخذ بنظر الاعتبار الإلام المترتبة على الاستمتاع بها والآلام التي نتحملها من أجل الحصول عليها فإن بعض اللذات مهما كانت طبيعية أثناء الاستمتاع بها تافهة إذا قيست بالآلام التي تأتي نتيجتها، كما وقد يحتمل الإنسان بعض الآلام لأنها وسيلة لتحقيق منفعة لذلك اضطر القرنائيين على مضض إلى اتخاذ أخلاقيات كلية موضوعية لتقييم الأفعال الإنسانية.

(1) ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة, ترجمة فؤاد كامل وآخرون, ص241
(2) كرم, يوسف, تاريخ الفلسفة اليونانية, ص238
(3) المعله: د. جميل، النظرية الأخلاقية، مصدر سابق، ص89

2- إذا كان من الصعب مقارنة لذة بلذة أخرى فإنه من الصعب تفضيل لذة على أخرى ويستتبع هذا أن المرء لا يستطيع إذا كانت اللذة التي يطلبها تساوي الفناء الذي يتحمله في سبيل الحصول عليها ولذلك كان لابد من وجود شيء يقوم بتقويم الأفعال الإنسانية من حيث كونها خيراً أم شراً وهو فيما اعتقد (سقراط) العقل الذي يعد العامل الأساسي في الفضيلة، والوسيلة الضرورية لتحقيق السعادة على العموم تخلي القرنائيين عن نظرياتهم الأصلية وانتهوا إلى موقف لا يختلف عن الموقف الذي اتخذه النفعيون من أمثال (بلثام ومل) وهو إن الخير كل ما ينتفع الإنسان به في ضوء ما يحكم به العقل.

3- إذا كان الميغاريين أن الفضيلة تقوم في التفكير والكلبيون يرون أنها تقوم في الزهد فإن القرنائيين يعتقدون أن الفضيلة هي الاستمتاع باللذات على اختلاف أنواعها ولا سيما الحسية منها قال (سقراط) أن الفضائل من عفة ورحمة وإحساس تفيض عن المعرفة ومن هنا كانت الحكمة عنده (رأس مال الفضائل) واتفقت جميع المدارس السقراطية على أن الحكمة خير ما يملك الإنسان وإن خير صنوف الحكمة يقوم في معرفة الخير وعند هذا ينتهي اتفاق المدارس.

أولا: مؤسسي المدرسة القورينائية وأبرز أراءهم الأخلاقية ومذهبهم:

1- استيبوس

وهو المؤسس للمدرسة القورينائية من مدينة قورينا[1] (مدينة شمات في برقة بليبيا حالياً) ولد حوالي سنة 435 ق.م وجاء إلى أثينا سنة 416 ثم إلى ريجينا سنة 399

(1) قورينا واحدة من المدن الخمس البنتابولس (Pentapolis) التي أسسها الإغريق بداية من القرن السابع قبل الميلاد في إقليم قورنائية بشرق ليبيا لتكون مركزاً للحضارة الإغريقية في أفريقيا. يُنظر ويكبيديا الموسوعة الحرة / آخر تعديل بواسطة (MaraBot) قبل (7) شهور /ar.m,wikipeda.org

وكان رفيقاً لأفلاطون سنة 389- 388 عند ديونيسيوس الأكبر وسنة 361 مع ديونيسيوس الأصغر ويبدو أنه عاد إلى أثينا بعد سنة 356 وتوفى سنة 350 ق.م[1].

ومن المعروف عن استيبوس أنه ذهب إلى أثينا لغرض الاستماع إلى دروس سقراط وحل ضيفاً كأفلاطون على طاغية سراقوصه ديونيسيوس الذي أذاقه على ما جاء بالأساطير التي أطاحت بشخصه من الهوان والسخف ألواناً تحملها صابراً خائفاً استبقاءً للنعمة وإشباعاً لنهمه إلى الرغد العيش[2].

وقيل إن ابنة استيبوس ترأست من بعده المدرسة، وخلفها ابنها الصغير وأنه هو الذي علّم مذهب اللذة فأضيف المذهب إلى جده. وقد يكون هذا الكلام الصحيح؛ لأن أرسطو لا يذكر استيبوس في كلامه عن اللذة[3] بل كان المقصود شخص أودوكسوس القنيدي الفلكي المشهور المتوفى سنة (335 ق.م) الذي تردد على مدرسة أفلاطون[4].

ويذكر أرسطو بعض المؤلفات نسبت إلى (استيبوس) و كذلك ينسب إليه ديوجانس اللارسي الكتب التالية[5]:

1- تاريخ ليبيا في ثلاث مقالات, بعث به إلى ديونيسيوس.

2- كتاب يحتوي على 25 محاورة بعضها كتب باللهجة الأتيكية, والبعض الآخر باللهجة الدورية.

وكان استيبوس دمث الأخلاق بارعا في الحديث فشق له بهذه الصفات طريقا في كل مكان وتحطمت به سفينته قرب رودس وألمه الفقر فارتاد مدرسة للتدريب الرياضي

---

(1) بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، ص240.

(2) ينظر :برهييه، أميل، الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط، 1988، ج2، ص27.

(3) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص213.

(4) ينظر :برهييه، أميل، المصدر السابق، ص28.

(5) بدوي، د. عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ج2، ص240.

واخذ يخطب فيها فنال أعجاب رجالها والقائمين على أمرها وهيـأوا لـه ولأصـحابه مختلـف وسـائل الراحـة فلما كان ذلك منهم قال لهم أن الآباء عليهم أن يسلحوا أبناءهم بثروة يـستطيعون أن يحملوهـا معهـم إلى البر اذا تحطمت بهم السفن وهنا يقصد العلم والمعرفة كون الحكمة العقليـة يـستطيع الأنـسان حملهـا في مختلف الأزمان والأماكن.

وقد بينا.... موقف مؤسس المدرسة الكلبية من مذهب سقراط، كونه يتفق معه في تقدير الحكمـة على الاستخفاف بالنظر العقلي المجرد والاهتمام بالتفكير الذي يقوّم الأخلاق.

ويقول سقراط إن (الفضيلة هي الطريق إلى السعادة والسعادة هي الباعث على الفـضيلة).. ومـع هذا أوصى بالحرص على أداء الواجب لذاته وليست ما يترتب عليه من منافع إذْ يقـول: (إن الأمانـة تجلـب لصاحبها مغانم) ومع هذا فإن من واجب الإنسان أن يلتزم بالأمانة حتى ولو لم تفض به إلى منافع.[1]

وإنه لا يوجـد أي أسـاسٍ للأخلاقيـة خـيرٌ مـن فكـرة الـسعادة وهـذا هـو الجانـب الـذي سـار فيـه (استيبوس) حتى نهايته مغمضاً عينيه عن كل اعتبار آخر فأوجب ألا يأتي الإنسان فعلاً إلاّ طمعاً في تحقيـق لذة أو تفادياً للألم حتى إذا أفقرنا أنفسنا من أجل أصدقائنا أو ضحينا بحياتنـا في سـبيل الاسـتجابة لتعـاليم قادتنا[2].

ومن هنا بدا له أن الناس على اتفاق في أن اللذة هي الخير الأقـصى وأن قمـة الفلـسفة تقـوم عـلى انها تهدي أصحابها إلى اختيار احسن اللذات وعلى الأنسان أن يـستمتع باللـذات وأن يـأذن لهـا باسـتعباده ولما كان الشائع بين دعاة المنفعة قديماً بل حتى حـديثاً هـو التوحيـد بـين المنفعـة واللـذة والـسعادة فقـد استند إلى القول " السفسطائيين بأن الغاية الوحيـدة للفـضيلة هـي المنفعـة وجـاهر بالـدعوة إلى أن اللـذة غايـة قـصوى لحيـاة الأنـسان ولم يكـن هـذا غريبـاً عـلى مفكـر مثـل عقليـة (بروتـاغوراس) وأقرانـه مـن

(1) للمزيد ينظر: الطويل، د. توفيق، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، ص 73 ومابعدها.

(2) ينظر: المعله، د. جميل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 31

السفسطائيين وهؤلاء كما عرفنا قد انكروا موضوعية الحقيقة، وجعلوا كل فرد قانون نفسه وردوا القيم إلى الأنسان حتى رفضوا أن يفرض عليه قانون للأخلاق لا يصدر عن إرادته وقالوا باللذة غاية للحياة"[1].

وتفاعلت هذه الأفكار في عقل استيبوس مع ما فهم مما تلقاه من تعاليم أستاذه عن السعادة وعندئذ انتهى إلى إقامة الأخلاق على وجود اللذة وجاهر بأن اللذة هي الخير الأقصى وهي غاية الحياة ومعيار القيم ومقياس الأحكام الخلقية وصرح بأنها نداء الطبيعة فمن الضلال أن نستحي من إروائها أو نتردد في إرضائها وإذا كان العرف الاجتماعي لا يبيح المجاهرة بإشباعها وجب احتقار العرف والاستخفاف بالأوضاع الاجتماعية المألوفة بل زاد فتصور اللذة حسية عاجلة واصبح المثل الأعلى عنده قائماً في إرواء ضمأ حاضراً دون الأسف على ما فات ولا القلق توقعاً لما هو آت[2].

وهذا يقتضي الحرص على إشباعها دون التعلق بها أو التفكير في نتائجها مخافة أن يترتب على هذا قلق يشوش صفاء الشعور بها بل زاد فطبق مثله الأعلى في حياته وكانت صديقته المستهترة (لايبيس) رمزاً للشهوة التي كانت عنده موضع تقدير وإكبار وهكذا انكره القورينائية لذات العقل والروح واقتصروا على اللذة الحسية العاجلة واعتبروها خير اقصى وما عاق إروائها شر محض[3].

وهكذا يصل استيبوس إلى المبدأ الرئيسي في نظريته الأخلاقية الاعتقاد بأن كل أفعالنا ينبغي أن يكون هدفها الحصول على اعظم قدر ممكن من اللذة ولم يفهم استيبوس اللذة على أنها راحة النفس وسكينتها على ما سيرى الأبيقوريون إذ أن هذا النوع من اللذة إن هو إلا مجرد غيبية الإحساس بينما اللذة حسب رأيه يجب أن تكون استمتاعا

---

(1) المعله، د. جميل، الفلسفة الأخلاقية، مصدر سابق، ص 128

(2) ينظر: المعله: د. جميل، النظرية الأخلاقية، مصدر سابق، ص1 9

(3) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص61.

إيجابيا أي بمعنى التمتع الفعلي [1]

ولكن لم يتمسك بتلك الفكرة طويلاً بل أقر وجود تفاضل بين اللذات، فإذا كانت كل لذة خير، فلا شك أيضاً أن في بعضها مزيداً من الخير على الأخرى. كما أدرك أن بعض اللذات لا تنال إلا بالكثير من الألم. ولهذا أقر أن بلوغ السعادة كاملة خالية من الآلام أمر عسير المنال وعندها أكد فيما بعد أن العمل السيء هو الذي ينشأ عنه الم أكثر مما تنشأ لذة، ولهذا ينبغي على العاقل أن يمتنع عن الأعمال التي تحرمها القوانين المدنية والرأي العام. وكذا قيل أنه ميّز بين اللذات الجسدية والروحية، وإن كان وأتباعه يقولون بأن كل لذة أو ألم يتوقف على الإحساس الجسماني.

كذلك أصبح يؤكد بأن السعادة لا تتوقف على إشباع الشهوات الحسية وحدها، بل لابد أن يحسب للمزاج النفسي حسابه، ولابد من تقدير ذلك كله وهذا لا يتم إلا بالعلم والنظر والفطنة؛ لأن ذلك يجعلنا نطلب اللذات الممكنة، ويبعد عنا الأمور التي تعوق سبيل السعادة مثل الحسد والحب العنيف والخرافات، ويحمينا من التطلع إلى شهوات مستحيلة، ولهذا طالب بتربية الروح واتخاذ الفلسفة سبيلاً إلى الحياة الحقة، لأنه شرط لطلب السعادة.

وهكذا حصل نوع من التراجع في مذهب اللذة وبات الأمر مخالفاً لما كان مألوفاً عنده وعند اتباعه فهو كان مؤكداً الاستمتاع باللذات بكل أنواعها، كان يأكل أطيب الطعام، ويلبس أفخر الثياب، ويتطيب بأفخر عطر، يستمتع لدى بنات الهوى، ولم يزدرِ الوسائل إلى تحصيل اللذات، فكان يحصل على المال من طرق يتورع عنها سائر الحكماء، ولكننا يجب أن لا ننظر له بوصفه ماجن ناهب للذات، بل كان يريد الاستمتاع ولكنه كان يريد أيضاً أن يتحكم بشهواته، وأن يستمتع بدون آلام، وأن يحفظ لنفسه بالنصاعة

---

(1) ينظر: بخيت, محمد حسن, الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروقلوس, عالم الكتب الحديث – الاردن, ط1, 2015م, ص123

والوضوح، وعدم اهتمامه بالماضي والمستقبل إنما كان لتوفير هذه النصاعة والوضوح الذهني، لذا نادى بالحرية بإزاء اللذة.

والفلسفة أو الحكمة هي فن الحياة عند استيبوس ومقياس الخير واللذة في حياتنا فهي التي توضح لنا كيف نستغل ما في حياتنا من خير وتمكننا من الانتفاع بكل شيء في موضعه المناسب سعيا وراء مصلحتنا كما وأن الفلسفة تحررنا من الخيالات والانفعالات التي قد تعترض استمتاعنا بالسعادة فالفلسفة أذن أول شروط السعادة.

واستنادا إلى هذا المبادئ جعل استيبوس هدفه (فيما يختص بقواعد حياته وسلوكه) الاستمتاع إلى ابعد قدر المستطاع مع احتفاظ الفرد برباطة الجأش وتمام السيطرة على النفس. ومع هذا فلم يكن استيبوس بالرجل" الذي يتكالب على الملذات بشكل عشوائي وأنما كان يستعمل ذكائه وعقلة وحكمته وسيطرته على نفس للحد من جنون الرغبات لكي يحتفظ بالكرامة وطمأنينة النفس"[1].

وقد احتفظ استيبوس لأستاذه سقراط بالتقدير الكبير ويبدو أنه تأثر بالروح السقراطية التي تمجد الحرية الباطنية للنفس والتمسك بعزة النفس وكرامتها والنطق بالحكمة غير أننا نجد مع هذا أن نظرية استيبوس في اللذة تناقض هذه الروح السقراطية بالإضافة إلى موقفة الشكي الذي ينكر العلم والمعرفة وكان سقراط قد كرس حياته لتثبيت دعائم المعرفة ودحض دعاوي السفسطائيين الهادمة لها [2]

2- ثيودورس

قال اللارسي: كان ثيودورس ينكر العقائد الشائعة عن الآلهة, وقد اطلعت على كتاب له عنوانه (في الآلهة) له قيمة. ويقال إن أبيقور قد استعار من هذا الكتاب معظم ما كتبه في هذا الموضوع, وكان ثيودورس أيضاً تلميذاً انيقريس ولد يونيسوس الديالكتيكي,

(1) بخيت, محمد حسن, الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروقلوس, ص123
(2) ينظر: بخيت، محمد حسن، مصدر سابق, ص123

كما ذكر ذلك أنتستانس في كتابه (طبقات الفلاسفة), وكان يعتقد أن السرور والحزن هما أعظم الخير والشر على التوالي, وأولهما تجلبه الحكمة والثاني الحماقة. وسمى الحكمة والعدالة إلهتين, وعدوتيهما دعاهما الشرور, أما اللذة والألم فيتوسطان بين الخير والشر. ونبذ الصداقة لأنها لا توجد بين الحمقى ولا بين العقلاء ؛ فعندما تزول الحاجة لدى الأولين تزول الصداقة, أما العقلاء فقانعون بأنفسهم ولا حاجة بهم إلى أصدقاء(1).

وقال أيضا "بالا كتفاء الذاتي على الطراز الكلبي؛ إذ يمكن تحصيل الإشباع عن طريق أي فعل من الأفعال على أساس منفعته لفاعله"(2)

ورأى أن من العقل ألا يضحي المرء بحياته دفاعاً عن وطنه, لأنه ينبغي ألا نطرح الحكمة لمصلحة الجاهلين. وكان يقول إن العالم وطنه. ويرى أن السرقة والزنا والكفر مباحة في بعض الظروف, لأن هذه الأفعال ليست شراً بطبيعتها, إذا ما طردت الحكم السابق ضدها, وهو حكم يحافظ عليه ابتغاء ربط العامة الجاهلة بعضها ببعض(3)

3- هجسياس

ويُعد آخر ممثلي المدرسة ذهب إلى أن اللذة التي هي الخير الأوحد لا تتحقق قوية خالصة إلا في النادر، وأن مجموع آلام الحياة يربى على لذاتها، فالسعادة أمنية مستحيلة، وطلب اللذة عبث، بل تناقض؛ لأن اللذة تُخلف الألم دائماً. فالحكمة تنحصر في اتقاء الألم ولا يتسنى لنا ذلك إلا بقتل الشهوة والامتناع عن اللذة. ولكن الطبيعة إذا قهرت على هذا النحو عادت خامدة لا خير فيها، وصارت الحياة معادلة للموت. فما على المتعب من الحياة إلا أن يستشفي بالموت. فلقب هجسياس(بالناصح بالموت) (4)

---

(1) بدوي, عبد الرحمن, موسوعة الفلسفة, ج2, ص242

(2) كامل, فؤاد وآخرون, الموسوعة الفلسفية المختصرة, ص242

(3) ينظر: بدوي, عبد الرحمن, موسوعة الفلسفة, ج2, ص242

(4) يُنظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص213. يُنظر كذلك: الطويل، د. توفيق، المصدر السابق، ص52. يراجع كذلك،: بدوي، د. عبد الرحمن، المصدر السابق، ص242.

ورأى أن الألم يصاحب حياة الإنسان, وأنه لا يمكن التغلب عليه فخير للإنسان عندئذ أن ينتحر ويهرب من الحياة, وقد خشي " بطليموس " الثاني من هذه التعاليم ونفاه تفاديا لشرها وعقاباً له على ابتداعها[1]

ويرى أيضاً " أنه لا عرفان بالجميل ولا صداقة ولا إحسان, لأننا لا نختار فعل هذه الأمور من أجل ذاتها, بل للمصلحة. وأنكر إمكان السعادة, لأن الجسم مصاب بآلام شديدة, والنفس تشارك في هذه الآلام, ويعروها الاضطراب, والحظ كثيراً ما يخيب الآلام "[2].

لهذا فإن السعادة غير ممكنة. ويقول "إنه لا يوجد شيء سار أو غير سار بطبعه, فبعض الناس يسرون, وغيرهم يتألمون من نفس الشيء. ولا أهمية للفقر أو الثراء بالنسبة إلى اللذة, لأنه لا الفقير ولا الغني, بوصفهما كذلك, ذوا نصيب خاص من اللذة. والعبودية والحرية, والنبل وخسة العنصر, والشرف والعار- كلها تتساوى في تقدير اللذة. والحياة مزية عند الأحمق, أما العاقل فهي عنده سواء والعاقل من انقاد في كل أفعاله بمصالحه الذاتية, لأنه لا يرى غيره كفؤاً له في الاستحقاق"[3].

ثانيا: السعادة أساسها اللذة الحاضرة.

يعد مذهب استيبوس مذهب اللذة المحض واللذة أيا كانت دون تمييز بين درجات أو تفضيل بعضها على بعض ويدعو إلى الاستمتاع بكل لذة يتيسر للإنسان الظفر بها دون أن يمسك عن واحدة في سبيل اكبر منها وتدرك اللذة بالانطباعات الذاتية التي تحدث في الجسد واللذة يجب أن تكون حاضرة مستشعرة أما اللذة الماضية التي نتذكرها أو اللذة المستقبلية التي نتوقعها فليست من اللذة في شيء[4].

(1) ينظر: بخيت, محمد حسن, الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس, ص124
(2) بدوي, عبد الرحمن, موسوعة الفلسفة, ج2, ص241
(3) بدوي, عبد الرحمن, موسوعة الفلسفة, ج2, ص242
(4) ينظر: بدوي, عبد الرحمن, الأخلاق النظرية, وكالة المطبوعات – الكويت, ط2, 1976م, ص242

وعلى هذا فالسعادة عند القورينائيين مصدرها اللذة واللذة الحاضرة بصفة خاصة تلك التي لا تترك اثر في نفوسنا فتتعلق بها وتكون بذلك مصدر شقاء لنا فاللذة يجب ألا تكون مرتبة بالماضي أو بالمستقبل "لأن الماضي قد ولى وانقضى والمستقبل غامض غير مضمون وبذلك يبقى الحاضر ملكا لنا فيجب إذن أن نستمتع به بعيدا عن ذكريات الماضي واحتمالات المستقبل الغير مؤكدة" (1)

إن القرنائيين يتجاهلون لذات العقل لكنهم نوهوا أن مشاعر اللذة الجسدية اكثر عقما وشدة وعلى هذه المشاعر ركزوا انتباههم(2)، واللذة عندهم مطلب طبيعي إيجابي لا يفسر على أساس عقلاني لأنها متعلقة بالحال الراهنة أو بالحاضر.

وقد وحدوا بين اللذة والخير ولم يفرق بين لذة وأخرى في النوع واختلف اتباع المدرسة القورينائية فيما بينهم فذهب جماعة منهم إلى أن بعض اللذائذ لا يحدث الإ مصحوبا بالألم وبذلك نهوا عنها وقالوا بلذائذ ليس مصدرها الجسد فادخلوا اللذات الفكرية وجعلوا من الفلسفة علم المقاييس كما سماها أفلاطون في محاورة بروتاغوراس(3).

ولم يوضح لنا رجال المدرسة نوع الأشياء أو الأفعال التي تجلب لنا اللذة أو درجات اللذة فهناك أنواع من الملذات لا نحصل عليها الإ ببذل قدر كبير من الإلام غير انهم يشيرون بعد هذا إلى ثمت ملذات وآلاما لا تنشا عن حالات الجسد وربما كان استيبوس مؤسس المدرسة في هذا الاتجاه متأثرا بتعاليم سقراط كون هذا الموقف فيه مناقصة صريحة لمبدئه الأول القائم على التصور الحسى للذة كخير اعظم للإنسان ومنتهى سعادته(4).

---

(1) بخيت, محمد حسن, الفلسفة الإغريقية من طاليس إلى أبروقلوس, ص123، و للاستزادة ينظر: بدوي, عبد الرحمن, الأخلاق النظرية, ص 121 .

(2) ينظر: ستيس, وولتر, تاريخ الفلسفة اليونانية, ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد, المؤسسة الجامعية - بيروت, ط2, 2005م, ص111

(3) ينظر :المعلة, د .جميل, الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة, ص27

(4) ينظر: أبو ريان, محمد علي, تاريخ الفكر الفلسفي, ص120

لقد جارى بلثام في هذا الأمر استيبس إلى نهاية الشوط حيث قضى بانه حتى في حالة الاحتراز من الخلط بين الشعور باللذة وبين بواعثها فان اللذة تنتج خيرا دائما بصرف النظر عن الحالة التي تحصل فيها اللذة وأسبابها ونتائجها وقد يكون للأسباب التي تنتج اللذة أو النتائج التي تترتب على تحصيل اللذة نهايات باعثة اشد آلام، لكن اذا وازنت بين اللذة والألم الناتج عن تحصيلها وجدت أن كفة اللذة ترجح دائما.[1]

إذن فالسلوك الواجب ينحصر في الاحتراز من الاسترسال مع بواعث الألم والتحرر منها جهد المستطاع، وقد نجد في حالات أخرى أن أعمالا تصحبها مشاعر مؤلمة تكون هي الوسائل الوحيدة للحصول على مشاعر ملذة وهذا الثمن أي الألم الذي نبذله في سبيل الحصول على اللذة يدفعنا اليه هجس خفي لا يجب أن نتوجس منه خيفة أو نشعر منه بوجل ما دام غرضنا الحصول على لذة ترجح على الألم.

وبذلك يصبح فن الحياة عبارة عن ضرب من الأقيسة والاستنتاجات الهادئة على الصورة التي استنتجها أفلاطون في أخر كتابه بروتاغوراس وهي صورة حقة تقوم على فلسفة سقراط، ولكن أفلاطون لم يؤمن بما استنتج من فلسفة أستاذه أيمانا صريحا كاملا[2].

ولكن نظرتهم إلى الحكيم قد خففت من حدة مذهبهم إذ قالوا إن الإغراق في طلب اللذة يفضي بصاحبه إلى الألم ويجلب له المحن والحكيم هو الذي يتروى في طلب لذاته ويتدبر نتائجها ومن ثم يضبط رغباته ويسيطر على شهواته ويؤثر إشباع بعضها وإرجاء بعضها الآخر وفاقاً لما يتوقعه من نتائج وآثار وبهذا يظل سيد نفسه من هنا صرح استيبوس" بأنه يملك اللذة ولا يخضع لاستعبادها إلا بإرادته"[3].

---

(1) ستيس, وولتر, تاريخ الفلسفة اليونانية, ص111

(2) ينظر: مظهر, إسماعيل, فلسفة اللذة والألم " استيبوس وشيعته: أصحاب المذهب القوريناني, منشورات الجمل- بيروت, ط1, 2015م, ص91

(3) المعله، د. جميل، الفلسفة الأخلاقية، ص 129

وفي أواخر عهدهم وضحوا العدول عن البهيمية التي استغرقت الكثير منهم فأعلن بعضهم يأسه من المتع الإيجابية والتمسوا اللذة في مجرد تفادي الألم ولا يتيسر هذا إلا بكبح الشهوة والكف عن إرواء اللذة ومتى تحقق هذا افتقدت الحياة بهجتها، وجاز بعضهم الخلاص بالانتحار، ظهر من هؤلاء القورينائية أمثال (انيقريس) ممن قالوا أن الحكيم من يضحي بنفسه في سبيل أصدقائه وأفراد أسرته فتجاوز بهذا لذات الحس إلى لذات العقل وهكذا تطور مذهب اللذة على يد اتباع المدرسة حتى انتهى إلى العزوف. عن اللذة - أي العزوف من اللذات الحسية إلى اللذات العقلية[1].

ثالثا: الحكيم بين اللذة والحصافة والذكاء.

لقد انقذوا من الهفوات الدنيا للنزعة الحسية والبهيمية بقولهم أن الإنسان الحكيم وهو يبحث عن اللذة يجب أن يمارس الحصافة. فاتباع اللذة اتباعا مطلقا دون قيود يفضي في الواقع إلى الألم والألم هو ذلك الذي يجب تجنبه لهذا فان الحكيم سيظل دائما سيد نفسه وسوف يسيطر على رغباته ويؤجل اللذة الأدنى من أجل لذة اكبر اذا كان هناك المزيد من اللذة والأقل من الألم. والحكيم هو رجل العالم المعتمد أساسا على اللذة والذي لا تقيده الخرافات ومع هذا يمارس غايته بحصافة وبصيرة وذكاء [2]

إن تأثير بروتاغوراس والسفسطائيين قد لعب أيضا دوره في تشكيل فكر استيبوس لقد أنكر بروتاغوراس موضوعية الحقيقة وطبق السفسطائيين المتأخرون النظرية نفسها عن الأخلاق. أن كل أنسان هو قانون نفسه وليس هناك قانون خلقي يقيد الفرد ضد رغباته ولقد ربط استيبوس هذا بمذهبة في اللذة, أن اللذة لما كانت هي الغاية الوحيدة في الحياة فانه لا يوجد أي قانون خلقي يمكن أن ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج لا شيء شرير, لا شيء سيء الإ إشباع تعطش الفرد للذة.

---

(1) ينظر: الفلسفة اليونانية أصولها وتطورها، ص115.

(2) ينظر: ستيس, وولتر, تاريخ الفلسفة اليونانية, ص111

وإذا كانت هذه الفلسفة تفضي في الممارسة العملية إلى الانحطاط الكامل لا تباعة إنما يتوقف بالكامل عن أي نوع من اللذة في ذهنهم. فإذا كان المقصود هو اللذة المهذبة والعقلية فإنه لا يوجد سبب يحول بين الحياة الخيرة النسبية من الظهور وإذا كان المقصود اللذات الجسدية فان النتائج لا تعد نبيلة.

ومثل هذه المبادئ تسمح بطبيعة الحال بتفسيرات عديدة حسب مزاج الفرد ويمكننا أن نلاحظ مثالين: لقد آمن انيقريس القورينائي في الحقيقة بأن اللذة هي الغاية الوحيدة لكنه أعلى من شأن اللذات التي تصدر عن الصداقة والمحبة الأسرية ولهذا أمر بأن على الحكيم أن يكون مستعدا للتضحية بنفسة من أجل أصدقائه أو أسرته- وهذا شعاع من ضوء في الحلكة الأخلاقية [1]

وقد مال استيبوس إلى التمسك بالاعتدال الذي تلقاه عن أستاذه سقراط غير أن مدرسته اتجهت بعده اتجاهات متناقضة من اتباعه من يرى أن سعادة الحكيم تتلخص في التحرر من كل الظروف المادية الخارجية مثل ثيودورس تلميذ استيبوس الأصغر ومنهم من قرن اللذائذ بقيم الصداقة والحب مثل انيقريس ومنهم من انتهى إلى القول بان اللذائذ مستحيلة وعد متشائما مثل هجسياس من رجال مدرسة الإسكندرية [2]

ويعتقد القورينائيين "أن الغاية تختلف عن السعادة ؛ لأن الغاية لذة جزئية, بينما السعادة هي مجموع اللذات, التي يجب أن نعد من بينها اللذات الماضية واللذات المستقبلة. ويرون أيضاً أن اللذة الخاصة (الجزئية) هي في ذاتها فضيلة, وأن السعادة ليست في ذاتها فضيلة, وإنما هي كذلك بما تتألف منه من لذات جزئية. والدليل على أن الغاية هي اللذة أننا (منذ الطفولة وبدون أي تفكير) نحن نقبل عليها, وحين نحصل عليها لا نشتهي بعدُ شيئا" [3]

---

(1) ينظر: ستيس، مصدر سابق, ص111

(2) ينظر: المعلة, جميل حليل, الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة, ص27

(3) بدوي, عبد الرحمن, الأخلاق النظرية, ص242

المبحث الثالث

الماهية الأخلاقية عند إقليدس الميغاري بين الوجود والخير

جمع إقليدس بين " الوجود البارمنيدي والخير السقراطي فالوجود واحد والخير واحد ومن ثمّ فالوجود والخير متساويان فالوجود خير والخير وجود أما ما ليس خيراً فلا وجود له ويطلق الخير على أسماء كثيرة فيقال له (الإله- الغاية- الحكمة) "[1].

ويبدو الوجود في ماهيات مختلفة هي مظاهر الوحدة الأصلية وليس لها وجود إلاّ في الفكر أما إذا اعتبرناها حقيقة امتنع كل قول وكل حكم لأن، وضعها في الحقيقة يجعلها منفصلة، متمايزة، ثابتة فكيف تحمل واحدة على الأخرى كذلك تمتنع الحركة لامتناع تحول ماهية إلى غيرها فالحكم لغو والحركة وهم والماهيات واحدة وإن تعددت الأسماء[2].

والحال إنه عندما يقول (إقليدس) إن الخير شيء واحد وأن سمي بأسماء شتى (العلم- الآلة- العقل) وأي اسم آخر وعندما يحذف أضداد الخير مؤكداً عدم وجودها يبدو أن قصده كان في ذلك مقاومة كل محاولة للجمع بين التصورات عن أي طريق آخر غير طريقة القول بتطابقها وتمامها أو كل محاولة لتميزها بعضها من بعض عن أي طريق آخر غير طريق القول بتنافيها[3].

فالعلم والآلة والعقل هي على وجه التعيين الحدود التي يسعى أفلاطون في تيماوس مثلاً إلى تميزها بعضها من بعض والى تميزها في جملتها عن (الخير) الاسمي مع الحرص على الربط بينها في تراتب هرمي. وإقليدس إذْ يماهي بينها وينفي أضدادها ليسد الطريق على أي تأمل أو نظر من قبيل ذاك الذي تنطوي عليه محاوره تيماوس أو محاوره فيلابوس[4].

---

(1) النشار, د. علي سامي, نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص260.
(2) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص59.
(3) ينظر: المعله، د. جميل، النظرية الأخلاقية، مصدر سابق، ص 92
(4) ينظر: المعله، د. جميل، الفلسفة الخلقية، ص 130

فالتنوع تنوع بالأسماء فقط لا في الأشياء. وكان أفلاطون يعتمد في استدلالاته على البرهان المشابه والحال أن إقليدس ينفي إمكانية مثل هذا البرهان ويأتي الاعتراف بشبيه لا يكون مطابقاً أو مغايراً فأما أن الحدود التنبيهية متشابهة للأشياء ومن الأفضل في هذهِ الحال استخدام الأشياء نفسها وأما أنها مغايرة والنتيجة في هذهِ الحال لا يعتد بها[1].

وهذه محاولة لإضفاء صفة أخلاقية على ميتافيزيقا الإيليين أو إقامة أساس ميتافيزيقي للأخلاق السقراطية ذلك أن سقراط قد استبعد كل بحث ميتافيزيقي وفيزيقي في تعاليمه كما استبعدت الإيلية دراسة الجانب الإنساني في بحثها للوجود فأراد إقليدس أن يجمع بينهما فأنكر الأخير أنكار بارمنيدس لمعنى اللاوجود واستبعد الشر في العالم لأنه مظهر لا يعبر عن الحقيقة تماماً كما أنكر الإيليين الكثرة التي تظهرها لنا الحواس[2].

وكما أن الوجود موجود والعدم غير موجود كذلك" فإن الخير موجود والشر غير موجود وكل ما هو موجود خير وكل ما هو غير موجود فهو شر فليس للشر وجود حقيقي" [3].

---

(1) ينظر: برهييه، تاريخ الفلسفة، ج2، ص7.
(2) ينظر: النشار، نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ص260.
(3) متي، كريم، الفلسفة اليونانية، ص145.

الفصل السادس

النظرية الأخلاقية

بين الزهد الرواقي واللذة الابيقورية

المبحث الأول: الأخلاق الرواقية بين الزهد والشعور بالسعادة.

أولا: اللامبالاة أساس السعادة.

ثانيا: حكم العقل أساس فضيلة الأنسان.

ثالثا: سعادة الأنسان أساسها حالته النفسية.

المبحث الثاني: الأخلاق الابيقورية بين اللذة والإدراك سعادة الفرد.

أولا: منهج ابيقور بين الإحساس المباشر والإدراك العقلي.

ثانيا: اللذة الجسمية أساس الحياة.

ثالثا: اللذة الخارجية أساس الشعور الإيجابي للإنسان.

رابعا: الصداقة الاجتماعية أساس سعادة الفرد.

خامسا: الفضيلة أساس اللذة والسعادة.

سادسا: معرفة الأنسان أساس الطمأنينة النفسية.

المبحث الأول

الأخلاق الرواقية بين الزهد والشعور بالسعادة

تعد المدرسة الرواقية اكبر إنجاز عقلي في الثقافة الهلنستية والرومانية حيث قدمت أطارا أخلاقيا ازدهر فيه التأمل الميتافيزيقي والعلم الطبيعي وعلم النفس والفكر الاجتماعي بصورة تجعل منها نمطا فلسفيا فريدا في ذلك العصر، ويعتبر زينون القبرصي مؤسس المدرسة الرواقية الذي توفي سنة (264 ق.م)، وسميت هذه المدرسة بالرواقية نسبة إلى (الرواق) الذي كان يتعلم فيه الرواقيون ومن اهم شخصيات الرواقيون الأوائل (زينون، كليانتس، كريسبوس) أما الرواقية الوسطية يمثلها (بانايتيوس، بوسيدونيوس)، وفي هذه المرحلة الوسطية نقلت الرواقية إلى روما لتلائم الاهتمام السياسي للرومان أما الرواقية المتأخرة يمثلها (سنكا، ماركوس اوريليوس، وغيرهم)(1).

أولا: اللامبالاة أساس السعادة

لقد اتفق الرواقيون مع أسلافهم الكلبين في القول بالانسحاب من الحياة العامة ليكون المرء بعيدا عن وسائل الراحة المادية والبدع الاجتماعية وآراء الأخرين وأفكارهم، وذلك لبلوغ الهدف الأخلاقي عندهم وهو شعور الأنسان باللامبالاة أي بلادة الشعور، وهي حالة عدم الاكتراث باللذة أو الألم وهي سعادة كانوا ينشدونها(2).

للأخلاق أهمية كبرى عند الرواقيين حتى أن بحوثهم كانت تعدّ مقدمات للوصول للأخلاق واعتبروا هذه البحوث مسائل توضيحية من الناحية الخلقية التي قامت عليها فلسفتهم والسبب في هذا أن الرواقية ظهرت في العهد الروماني ولقد أحتلت الأخلاق مركز الصدارة؟ كون الحضارة الرومان قائمة على القوة وبذلك كان شذوذ عندهم في الجانب الأخلاقي.

---

(1) ينظر: المعله، د. جميل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 49ومابعدها.

(2) ينظر: رشوان، محمد مهران: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص 103

لذلك تصده المدرسة الرواقية لهذا التطرف الأخلاقي في الحضارة الرومانية حتى أُعد مذهبهم أخلاقي فبحثوا في الغرائز والانفعالات والفضيلة والواجب والخير والشر والأجدر بنا هنا نبدأ بالسؤال التالي: ما هي وظيفة الأنسان في تصور الرواقي؟ إن أهم وظيفة وأعلاها للكائن هو أن يستكشف بذاته العقل الطبيعي وأن يترجم ذلك بأفعاله وبسلوكه أي أن يحيا وفق الطبيعة والعقل من خلال أهم المبادئ. وهو حب البقاء الذي وهبته الطبيعة لنا[1].

فمن تعاليمهم هو أن يعملوا وفقا للطبيعة والمقصود بالطبيعة هنا هو العقل، لأنه هو الطبيعة التي تميز الأنسان، فينبغي على الأنسان أن يعيش وفقا للطبيعة وبالتالي لمبادئ السلوك العقلي، ومن هنا احتقرت الرواقية الأهواء واللذات واعتبرتها مخالفة لمنطق العقل، أي مخالفة لطبيعة الأنسان، وطالبوا باستئصالها وأبادتها ما امكن، فالحياة حرب يشنها العقل ضد الشهوات والأهواء ومحوها من الوجود. وبذلك تنتهي الأخلاق الرواقية إلى مذهب موغل في الزهد والتقشف تحقيقا لنوع من السعادة السلبية التي اعتبرتها الغاية القصوى للحياة.

ثانيا: حكم العقل أساس فضيلة الأنسان

تقوم الفضيلة في الإرادة التي تنصاع لحكم العقل، فكل خير أو شر في حياة الأنسان يكون مرهون بإرادته، قد ينزل به الفقر ولا يمنعه هذا من أن يضل فاضلا وقد يعاقب بالإعدام ولكنه يستطيع أن يموت شريفا كما حدث مع سقراط، إذ لا سلطان لاحد على الأنسان الإ في الأمور الظاهرية، أما التزام الفضيلة أو العدل عنها فمرجعه إلى إرادة الأنسان، وحريته الباطنية في تحرير نفسه من قيود جسمه ولا يتحقق هذا الإ بقمع الشهوات وإماتة الأهواء[2].

---

(1) ينظر: المعله، د. جميل، النظرية الأخلاقية، ص 94

(2) ينظر: رشوان، محمد مهران: تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية، ص 102 – 104

وعلى هذا الأساس نأخذ بما ينفعنا ونترك ما يضرنا وبهذا فقط خطأت الرواقية " موقف الأبيقورية الذي يعد اللذة هي ميل الأنسان الأول كما أن الرواقية أكدت أن الأنسان جزء من الطبيعة الكلية لذلك فبقاؤه مشروط ببقاء الطبيعة "[1]. لذلك فالحكمة والخير هي مطابقة للإرادة الإنسانية وللإرادة الكلية الصالحة المطلقة ولا تختلف باختلاف كونها نفعاً أو ضرراً لذلك فالرواقية عدت الخير والشر موضوعات جزئية وتوصف بها الطبيعة الكلية.

وهنا يجب علينا أن نعطي عدداً من صفات الخير وهي كما يأتي:

1- مغاير بالكيف للموضوعات الجزئية لا بالكم.

2- لا يتكون من اجتماع الأجزاء وأنه أما موجود أو غير موجود.

3- الخير ممدوح لذاته ولا تمدح الأفعال المستقلة عنه.

4- ممكن أن ينصرف الأنسان الكامل عن فعل الخير ولا يكون فعله مذموماً.

5- أن الخير فضيلة والفضيلة هي: الحياة وفقاً للطبيعة والتوفق يحقق الفضيلة ولذلك فخضوع الفرد لقانون عام ليس يسير على كل شيء في الوجود.

وهنا يجدر بنا أن نميز الفضيلة عند الرواقية من خلال النقاط الآتية [2]:

أ- ليس لها موضوع خارجي ولكنها تنتهي عند نفسها.

ب- هي الإرادة المطابقة الطبيعة.

ج- لا تقاس قيمتها لغاية تحققها.

د- هي غاية نشتهيها لذاتها.

ه- هي كاملة منذ البداية.

و- تامة في جميع أجزائها. وهذه الأجزاء هي وجهات باختلاف الأحوال وهي:

الشجاعة: هي الحكمة فيما يجب احتماله.

---

(1) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص228.

(2) المعله، د. جميل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 70

العفة: هي الحكمة في اختيار الأشياء

العدالة: هي الحكمة في توزيع الأشياء.

لذلك فالحكيم الرواقي هو الأنسان الكامل فالحياة وفقاً للطبيعة هي الحياة وفقاً للقانون والعقل الذي يسري في الكون الطبيعي والحياة الإنسانية على السواء يوجب الترابط بين الموجودات بعضها ببعض بحيث تكون نسبة الأشياء ذات قيمة كلية.

إن شعور الرواقية بالترابط الوجودي من خلال القول بوجود جنس بشري وأخوة الناس وضرورة التعاطف معهم ويشاركون الطبيعة بذلك بحيث أنهم يعدون تلألأ النجوم في السماء عبارة عن منارة لأعين النجوم من خلال مشاركتها بإحساسات البشر وأدت دعوى المشاركة هذه إلى الدعوة بحسن معاملة الرقيق والرفق بهم.

رغم اعترافهم بنظام الرق واعتباره نظاماً طبيعياً لذلك كانوا يدعون إلى الخضوع وقبول الواقع في سلبية مطلقة. أكثر مما دعوا للثورة على نظام الرق أما موقفهم بالنسبة للشر فقد اعتبروه حكماً أطلقه نحو فعل بالرغم مما ما نحن فيه من الحزن ودائماً يلازم الشر انفعال الحزن فموت عزيز ليس شراً وإنما حكمٌ بأنه مصيبة تستلزم الحزن وهذا خطأ إذن فالأحكام الخاطئة هي المسؤولة عن الانفعالات الخاطئة التي يجب على الحكيم الرواقي أن يتحرر منها ولذلك فأن الرواقية قد أكدت على مشاركة الحكيم عواطف الناس عموماً ويحتفظ بسره على أتزانه واستبعاد الانفعالات[1].

أما الخير فهو مرتبط بالإرادة باعتبار أن أرادة الأنسان مرتبطة بالآلهة لأن نفس الأنسان جزء من الإرادة الكبيرة وأراده الخير هي وحدها ما يمكن أن يسمى خيراً أما الغنى والصحة والمكانة فهي أشياء خارجية وهي نسبية متغيرة ونستطيع الحكم عليها لأن صحة الحكم والإرادة لا تمتلك شيئاً سوى إرادتنا لذلك فالرجل الحكيم الكامل يجب أن يكون ممتلكاً لهذه الإرادة.

---

(1) ينظر: الدكتور علي احمد عبد القادر، تطور الفكر السياسي (الإغريق الأقدمون) ، ص181.

ويكون فاضلاً لأن الفضيلة كعلم أما أن تكون موجودة أو لا تكون موجودة وإذا وجدت تكون ناقصة لذلك أمتاز الحكيم الرواقي بأنه يعلم أن كل شيء في الطبيعة إنما يقع بالعقل الكلي أو الإرادة الإلهية أو بالقدر ويلي الأنسان الكامل عند الرواقية نوعاً آخر وهو الأنسان الناقص وهو الذي يعلم وظائفه وحدوده ولكنه لا يرتقي بعقله للإرادة الكلية في الطبيعة.

ولا يعتبر الوظائف التي يناط بها توابع لأرادته بل يعتبرها واجبات مفروضة يؤديها بالتالي وليس على أساس الوحدة الكلية لها لذلك فهي لا تحسب كونها أعمالاً خيرةً أو شريرة والأنسان الناقص على درجات[1]:

1- درجة دنيا للإنسان يكون فيها بريئاً من معظم النقائص لأنها لا تدخل في القانون الكلي.

2- الدرجة الثانية يكون فيها الأنسان بريئاً من جميع الأهواء ولكنه عرضة للسقوط فيها.

3- الدرجة الثالثة وهي التي يكون فيها الأنسان آمن من خطر السقوط ولا ينقصه أن يكون حكيماً غير الشعور بالحكمة.

والأنسان الشرير: أن الغاية عنده فكرة الطبيعة وأعتبر نفسه مركزاً للوجود وانحرفت ميوله عن استقامتها الطبيعية لذلك أصبح عرضة للشرور والأهواء وكانت سعادته تنحصر فيها. حيث إن أفعاله ناقصة للحكمة غير متساوية ومتزنة، إذ غابت عنه فكرة الطبيعة الكلية، فاتخذ نفسه مركزاً للوجود، وانحرفت ميوله عن استقامتها الأولى، فعارض الخير الكلي بأشباح من الخيرات الجزئية أو المنافع، وحصر سعادته فيها، فتعرض لشتى الهموم والإلام وأفعاله مناقضة للحكمة كل المناقضة، كلها عصيان العقل وللطبيعة فكلها متساوية ليس بينها خفيف وثقيل، الإ من جهة أن منها ما يتضمن معاصي اكثر من غيره فيعد اثقل، كقتل الأب مثلاً، فانه يتضمن إزهاق النفس والغدر ونكران الجميل، وتفاوت العقوبات بهذا الاعتبار، وتنحرف الميول باتخاذ اللذة الناشئة عن إرضائها غرضاً وغاية، وتساعد البيئة على ذلك بما تفرضه على الأطفال من عادات لاتقاء البرد والجوع

(1) كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص231.

والألم على أنواعه فتقنعهم بان كل الم شر، وبإشادته طوال مدة تربيتهم باللذة والمال والكرامة، بلسان الأهل والمرضعات والمعلمين والشعراء والفنانين[1].

فتنقلب الميول انفعالات وأهواء، أي ميولاً مسرفة مضادة للعقل، تزعج النفس وتحول دون الفضيلة والسعادة، وليس الانفعال أو الهوى الإحساس اللذة أو المؤلم الحادث في النفس عن الأشياء، ولكنه قبول النفس لهذا الإحساس، والفرق بينهما كالفرق بين الألم والحزن، أو بين اللذة والغبطة: فأن الحزن والغبطة موقفان للإنسان بما هو موجود عاقل بإزاء الألم واللذة اللذين هما حال للإنسان بما هو حاس.

فالانفعال صادر عن رضى النفس أو نفورها بإزاء إحساس ما أو حدث ما، أي انه حكم: مثال ذلك، ليس حكمنا بان (موت الصديق مصيبة) هو الذي يحرك النفس، بل الحكم بأنه (من اللازم أو اللائق أن نحزن لهذه المصيبة) بحيث إذا اردنا أن نستبعد الحزن وجب أن نستبعد هذا الحكم، لا الحكم الأول، وقس على ذلك سائر الانفعالات: فالانفعالات مخالفة للطبيعة وللعقل من هذه الناحية، ومن ناحية المبالغة فيها واضطراب النفس بها، وهي جميعاً رديئة يجب استئصالها [2].

وهي امعن في عدم المعقولية، فان زيادتها ونقصانها مستقلان عن الحكم إلى حد ما، إذ نرى الحزن مثلاً أشد عن قرب العهد بالحكم منه بعد تقادمه وقد ينمو الانفعال ويرسخ فيصير مرضاً في النفس يتعذر علاجه، وهذا ادنى الدركات.

فالرواقيون يعودون إلى رأي سقراط أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، ويقولون " أن الانفعال صادر عن قوة غير عاقلة، أو انه العقل يصير غير عاقل بتراخي النفس، وجريها مع الميل المسرف والحكم الكاذب" [3]. ولكن كيف يمكن مثل هذا الحكم وكل ما في الطبيعة صادر عن العقل الكلي صدوراً ضرورياً؟. اذا انحصر الخير في الإرادة، وكانت

---

(1) ينظر: المعلة، د. جميل حليل، النظرية الأخلاقية، ص 96ومابعدها.

(2) ينظر: المعله، د.جميل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 74

(3) كرم, تاريخ الفلسفة اليونانية ص231.

الأشياء لا خيراً ولا شراً نتج أن الأخلاق والقوانين المختلفة بين الشعوب عرفية بحتة، كما كان يقول السفسطائيون والكلبيون.

أما الاجتماع في حد ذاته فمطابق للطبيعة، صادر عن الأسرة، وهي جماعة طبيعية، بامتداد التعاطف إلى خارج نطاقها خلافاً لما يقول ابيقور، ولا ينبغي أن يقف هذا التعاطف عند حد، ولا أن يتفرق الناس مدناً وشعوباً لكل منها عصبية وقانون فانهم جميعاً أخوة، ليس بينهم أسياد وعبيد، وهم جميعاً مواطنون من حيث انهم متفقون في الماهية وموجودون في طبيعة واحدة هي أمهم وقانونهم، فوطن الحكيم الدنيا باسرها - وما ابعدنا عن أفلاطون وأرسطو! ويقوم الحكيم بجميع وظائف المواطن، بخلاف ما يريده الأبيقوريون، فيؤسس أسرة، ويعنى بالسياسة، ولكنه لا يثور على النظام القائم، ولا يحاول تحقيق مدينة مثلى، بل يعتبر النظام والسياسة سواء، ويجتهد في حسن التصرف بها[1].

ثالثا: سعادة الأنسان أساسها حالته النفسية.

إن طريق السعادة عند أهل الرواق يبدأ من إدراك أن سعادتنا بأيدينا، وهي تنبع في الأساس من داخلنا، ومن ثم فقد أكدوا على أن سعادة الإنسان لا تخضع للظروف التي تحيط بالإنسان بقدر ما تتوقف على حالته النفسية في مواجهة هذه الظروف وحكمه عليها فردود أفعالنا إزاء ما يمر بنا من أحداث هو ما يتشكل بمقتضاه شعورنا بالسعادة أو بالألم.

ولذلك فقد ركز الرواقيون على دراسة الانفعالات الإنسانية بغرض السيطرة عليها لأن في ذلك تكمن الحكمة والسعادة معاً. ومنذ مؤسس الرواقية زينون حصرت الانفعالات الرئيسية في أربعة هي: الحزن, الخوف، الرغبة, واللذة. وهي كلها تدور في إطار تعريفهم للانفعال بأنه "حرك لاعقلانية ولا طبيعية في النفس"[2]. وهذه الحركة اللاعقلانية المرفوضة عندهم والتي يدعون إلى التقليل منها والإقلاع عنها يقابلها

(1) ينظر: كرم, تاريخ الفلسفة اليونانية ص232.

(2) فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام -المجلد الأول- نشرة المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة 2002م، ص436.

انفعالات يمكن أن ندعوها خيرة وطيبة وهي: (الفرح، الحذر، الإرادة ألطيبة) فالفرح ضد اللذة حيث أنه سمو بالنفس العاقلة، والحذر ضد الخوف حيث به يمكن تجنب ما ينبغي تجنبه، أما الإرادة الطيبة فهي ميل دائم نحو العقلانية وضبط اللذة.

فقد تكون السعادة تحقق من معرفتنا وسلوكنا طريق الفضيلة والفضيلة عبارة عن شعور بالانسجام الذاتي أي جديراً بأن يطلب بحد ذاته لا لشيء آخر, وفيه تكمن السعادة [1], ولان الفضيلة حال نفسية أي من شانها أن تسبغ على الحياة كلها صفة الانسجام الذاتي.

ويرى احد كبار الرواقيون (سنيكا) أنها تكمن السعادة في اتباع العقل والرضا بالمصير وتتمثل عنده التحرر من سيطرة الرغبات والأحاسيس والإلام وذلك عن طريق سيطرة العقل الذي يمكننا من شانه معرفة حقيقة الذات الإنسانية ويجعلنا نصدر قرارات عقلية صحيحة حول الأشياء يكون مصدرها هو العقل السليم فالسعادة أذن تحرر من الرغبات وتعقل العقل عن طريق الاستخدام السليم.

وبذلك فقد سار الرواقيون على سير أرسطو, إلى أن الفضيلة كمال الموجود, سواء كان عاقلاً أو غير عاقل ومن الفضائل اعتبروا الفضائل الأفلاطونية الأربع, أي الحكمة والعدالة والعفة الشجاعة, أصلية, وضبط النفس وحدة الذهن وحسن المشورة فضائل فرعية.وقد عرفوا الحكمة تعريفاً عملياً بحتاً فقالوا انها " عبارة عن معرفة الخير والشر وما ليس خيراً أو شراً, أو ما ينبغي أن نختار أو نتجنب أو لا نابه "[2].

---

(1) ولكن هذا لا يتفق مع الابيقورية لانهم ارجعوا السعادة إلى اللذة وقالوا أن اللذة هي الخير الأعظم. وليست اللذة القصيرة العمر بل اللذة الطويلة الدائمة واستبعدوا اللذات الموقوتة لأنها تنفي السعادة وان أساس الموازنة بين اللذة والألم هو الانفعال المصاحب لكل منهما ولذلك يكون الحكيم وحده هو الذي يحصل على السعادة لأنه يمتلك الموازنة بينهما ويكون حاصلاً وحده على الفضيلة حتى يجنب الوقوع في كل ما يعوق الوصول إلى الخير الأعظم.

(2) فردريك، تاريخ الفلسفة، ص437

وقسم الرواقيون العواطف (الانفعالات كما ذكرنا سابقا) إلى أربعة أقسام وهي (الحزن والخوف والرغبة واللذة) وفي كل قسم تندرج عندهم هذه العواطف الفرعية ولكن الرجل الحكيم لديهم لا ينقاد إلى العاطفة لا يخضع لتقلباتها مهما كان الأمر لان عاطفتي الفرح والحزن هما حالتان عقليتان والفضيلة يقولون هي شيء ألهي وعندهم المثل الأعلى على ذلك الإنسان0وللحكيم صفات منها(1):

1- أول صفات الحكيم الرواقي أنه رجل بلا انفعالات لأنه لا يترك نفسه يسقط فيها.

2- ثاني صفاته فهي الإخلاص ومحاولة الظهور بأفضل صورة ممكنة فيظهر من الأشياء أفضل ما فيها ويخفى ما فيها من مساوئ، فالحكيم الرواقي لا ينافق ولا يرائي ولا يتصنع، وهو لا يدخل في علاقات تجارية، وهو لا يشعر بالألم مطلقاً؛ لأنَّ الألم انفعال لا عقلاني لا يليق بنفس الحكيم. وفي ذلك يقول(سنيكا)(2) أحد كبار الرواقيين في عصرها الذهبي المتأخر: " أنه يمكن أن نتحمل المحن بنفس مرحة فكل شيء إلى زوال" (3)

3- ثالث صفات الحكيم الرواقي فهي إيمانه التام بالألوهية، وهو يعلن ذلك دائماً وبداخله نقاء الإيمان بالقداسة ويقوم بممارسة العبادات والطقوس المفروضة عليه ويبتعد عن كل خطيئة ويسير دائماً في طريق القداسة والعدالة وهذا الإيمان بالألوهية والسير في طريق الهداية وممارسة العبادات لا يمنعه من المشاركة ألسياسية فالحكيم الرواقي ممن يهتمون بالعمل السياسي إلاَّ إذا وجد ما يمنعه من ذلك وهو ممن يفضلون الزواج وإنجاب الأطفال كما يقول زينون.

---

(1) المعلة، د.جميل حليل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 67-68

(2) سنيكا :هو فيلسوف روماني عاش في القرن الأول الميلادي. من مؤلفاته المسائل الطبيعية في قصر الحياة وقد سميت بالرواقية نسبة إلى رواق بأثينا اتخذه زينون مقرا له، فدعي أصحابه بالرواقيين الذين سموهم فلاسفة الإسلام بأصحاب المظلة وأصحاب الصوان. والرواقية هي فلسفة أخلاقية تنشد السلام الروحي وتتوسل إلى ذلك بالفضيلة. للاستزادة ينظر سنيكا, الحياة السعيدة (الوافي في الفلسفة), دار الفكر, لبنان, 2000, ص431.

(3) فخري, د.ماجد, تاريخ الفلسفة اليونانية, إصدار دار العلم للملايين, بيروت, 1991, ص171.

4- رابع صفات هذا الحكيم الرواقي فهي أنه وديع ولا يضر نفسه ولا غيره. وفي ذات الوقت فهو لا يسامح ولا يشفق على من تقع عليه عقوبة أنزلها القانون. إن الرجل الحكيم لا يرى أن إنزال العقوبات بالمجرمين والأشرار مسألة قاسية وهو كذلك لا يعجب ولا يندهش من وقوع أحداث قد تبدو مستحيلة التصديق.

5- خامس صفات الحكيم الرواقي فهو شعوره الدائم بالحرية رغم الإيمان بالحتمية والقدرية، فلقد قيل من بعضهم " أن الرجل الحكيم هو وحده الحر والسيئون أو الأشرار فهم وحدهم العبيد فالحرية هي القدرة على الفعل المستقل بينما العبودية امتناع هذه القدرة إن الحكيم ليس حراً فقط بل هو ملك؛ لأنَّ الملك هو من لا يحاسبه أحد على ما يفعل. وهذا لا يكون إلاَّ للحكيم الذي يملك وحده معرفة الخير والشر بينما الأشرار لا يعرفون ذلك"[1].

إن السعادة لدى حكماء الرواقية هي سر من أسرار النفس البشرية العاقلة التي تدرك يقيناً أن كل ما يجرى في الكون إنما هو إرادة إلهية وقدر سماوي ومن ثم ينبغي الخضوع له والتسليم به دون جزع إذا كان مؤلما ودون فرح زائد عن الحد إذا كان مفرحاً.

ولذلك نلاحظ أن الفيلسوف الرواقي يقوم بكل فعل عن إدراك حقيقي لما هو خير دون أن ينتظر النتائج، ويقوم بواجبه إزاء أي دور يؤديه كما رسمته له الطبيعة والعناية الإلهية والقدر خير قيام دون أن يخشى نتائج فعله طالما رأى فيه أنه الفعل الأمثل المناسب للموقف وكأن قيامه بواجبه في حد ذاته هو السعادة القصوى له بصرف النظر عما يحيط بذلك من آلام محتملة أو عواقب وخيمة ممكنة الحدوث، فلم يكن الرواقي (وهو يقوم بواجبه) يخشى شيئاً حتى الموت وقد قال أحدهم تعبيراً عن عدم خوفهم من الموت، بل وترحيبهم به باعتباره القدر المحتوم, لو أنى أعرف متى وكيف سيكون الموت لذهبت إليه بنفسي.

(1) النشار، د. مصطفى، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص47.

ونخلص مما تقدم أن السعادة في هذه الحياة الدنيا هي الرضا التام عما يجرى بها وفعل ما ينبغي فعله طالما يتوافق مع الطبيعة والقدر ويرضى عنه الإنسان الحكيم ولتأتي النهاية كما تأتي وبالكيفية التي حددتها العناية الإلهية والقدر أيضاً، فكما أننا لم نختار تاريخ المولد ولا كيفيته ينبغي أن نسلم بتاريخ الموت وبالكيفية التي يأتي بها دون وجل ودون جزع ويبدو أن هذه الآراء الرواقية كانت صاحبة السيادة في عصرها لدرجة أنها أثرت حتى في الفلسفات الدينية في القرون الأولى للميلاد سواءً كانت هذه الفلسفات الدينية تابعة لأديان سماوية كاليهودية والمسيحية التي كانت ناشئة آنذاك أو كانت فلسفات دينية تابعة لأديان تراثية في الحضارات الشرقية القديمة؛ فكلهم قد تأثروا بآراء الرواقيين حول ضرورة الإيمان بالألوهية وبحتمية القدر والعناية الإلهية وكلهم تأثروا بهذه الآراء الرواقية حول الحكمة والسعادة وإن اتخذت الحكمة لديهم صورة أخرى؛ تلك الصورة التي يغلب عليها الطابع الصوفي الذي يسعى فيه الإنسان المؤمن بالخروج من ذاته محاولاً الاتحاد بذات الإله عن طريق الانجذاب إليه، ذلك الانجذاب الذي يغيب فيه العقل ولا تصعد فيه إلاّ الروح النقية الخالصة التي تشتاق للاتحاد ببارئها.

المبحث الثاني

الأخلاق الابيقورية

يعد ابيقور (342– 270 ق. م) اثينى المولد مؤسس المدرسة الابيقورية، وقد نشاء في ساموس ثم عاد إلى أثينا لفترة قصيرة درس فيها وهو فتى ثم قضى بعد ذلك بضع سنوات في أسيا الصغرى لكنه عاد في نهاية الأمر إلى أثينا حوالي عام 306 ق.م وهناك انشأ مدرسة في حديقة منزلة التي كان يعلم فيها، إذ أوصى قبل موته أن تخصص للمدرسة من بعده ومن هنا أطلق على تلاميذه الذين كانوا يوالون الحضور ويحرصون على الاستمتاع لحديثه اسم فلاسفة الحديقة. وقد جمعت بين أفرادها كثيراً من النساء والعبيد. هذا وقد اتصل أبيقور عن طريق الرسائل لأصدقائه في الخارج اتصالاً لم ينقطع، يبادلهم الرأي والنظر وكان ذو شخصية محبوبة إذ تعلق به تلاميذه[1] (حيّاً وميّتاً). توفي أبيقور سنة (270 ق.م).

وبقيت مدرسته قائمة ما يقارب من ستة قرون وهو الذي وضع مذهبه وأكمله فلم يزد معتنقو مذهبه شيئاً ذا قيمة على ما وضعه هو، ولم يغيروا من آرائه. ألف أبيقور بإفراط إذ أخرج نحو ثلاثمائة مجلد، على أن يد الزمن قد عبثت بمعظمها فلم تبقَ لنا من ذلك الخضم الزاخر إلا قطرات ضئيلة[2].

وكل ما تبقى لنا من مؤلفات أبيقور ثلاث رسائل: واحدة في الطبيعة، وأخرى في الآثار العلوية وربما كانت منحولة، والثالثة في الأخلاق. ثم الأفكار الرئيسية وهي عبارة عن ملخص المذهب في مائة وإحدى وعشرين فكرة، إحدى وثمانون منها اكتشف سنة 1888م، وأربعون كانت معروفة من قبل[3]، ورسائل إلى مؤيديه في الخارج[4] إذ انتشرت

(1) 1ينظر :أمين، أحمد ـ زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ص292.

(2) ينظر :أمين، أحمد، المصدر السابق، ص297.

(3) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص214-215.

(4) ينظر: كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص214.

هذه الرسائل في البلدان البعيدة وكانت روما واحدة منها وانتشرت حتى وصلت البرابرة. ومنها رسالة إلى الأصدقاء في مصر، رسالة إلى الأصدقاء في آسيا. وقد قارن بعضهم هذه الممارسة مع الرسائل التي يوجهها القديس بولس إلى الجماعات المسيحية [1].

ويذكر بدوي أنه " تربى تربية ذاتية- وهو يفخر بهذا كثيراً, ولو أننا لا نستطيع أن نصدق هذا القول على علاته, ولكنه استطاع على كل حال أن يتثقف بنفسه, ويعرف كثيراً من المذاهب السابقة بالقدر الذي يقضي به منطق فلسفته, والغاية من الفلسفة عنده. ثم انتقل إلى أثينا, وهناك أقام مدرسته في حديقته المشهورة باسم (حديقة ابيقور) وظل يدرس بها حوالي ست وثلاثين سنة " [2]

أولا: منهج ابيقور بين الإحساس المباشر والإدراك العقلي.

وقد قسم الفلسفة إلى ثلاثة أقسام.القانون.والطبيعيات.والأخلاق. وفي كتاب القانون يحدد منهجية هذا الفيلسوف رفض ابيقور أسلوب الجدل واثبت أن أحاسيسنا ومفاهيمنا العقلية ومشاعرنا هي مقياس الحقيقة وكان يعني بالإحساس الأدراك المباشر للأشياء مجردا عن كل فعل عقلي أو ذاكرة لان الأفعال العقلية والتذكارات تعتمد على الإحساس الذي لا يمكن أن ينقضه إحساس أخر أو ادراك عقلي يباينه في الجوهر وجميع المفاهيم مستمدة من الأحاسيس أما بالاتصال المباشر أو القياس أو المشابهة أو التركيب بمؤازرة جزئية من العقل كما يقول ديوجينس "حتى أحاسيس المجانين أو الحالمين في المنام صادقة لأنها تولد اثأرا في النفس بينما المعدوم لا يولد شيئا " [3].

أما المشاعر فقسمها ابيقور إلى قسمين، اللذة والألم اللذين عرفهما بالملائم وغير الملائم للكائن الحي وهما أساس الاختيار والتجنب وسنعود اليهما في بسط فلسفة ابيقور

---

(1) ينظر: بويانسي، بيار، أبيقور، تعريب د. بشارة صارجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص10.

(2) بدوي, عبد الرحمن, موسوعة الفلسفة, ص81

(3) فخري, ماجد, تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 166

الخلقية لثبات أن نظرة ابيقور إلى الفلسفة كانت في جوهرها عملية أو خلقية انما اختار المذهب الذري الذي وضعه ديمقريطس ليكون ذريعة لتحصيل المعرفة العلمية الصحيحة المستندة إلى الحس والمبنية على مبادئ أولية وواضحة كمدخل إلى حياة السعادة والفضيلة التي كان يتوخاها ولقد لخص في رسالته الثالثة إلى مينوقيوس مبادئ فلسفته الخلقية مبتدئا بالتأكيد على أن دراسة الفلسفة لا مفر منها في سني الشاب أو الشيخوخة لأنها السبيل المفضية إلى السعادة التي اذا وجدت حصلنا على كل شيء واذا انعدمت كانت جميع أفعالنا مصوبة نحو بلوغها.[1]

ثانيا: اللذة الجسمية أساس الحياة

في مذهبه السعادة هي اللذة الجسمية, من حيث أنه لا يعترف بغير المادة. وفي الواقع يقر أبيقور أن غاية الحياة اللذة، ولكنه لا يتابع أستبوس, بل يعالج فكرة اللذة بحذق ومنطق حتى يحيلها نوعاً من السعادة النفسية, ويستبقي الفضائل المعروفة, ويستبعد الرذائل, مما يجعل لمذهبه الخُلقي مكاناً خاصاً بين المذاهب.[2]

وأعتبر الفرد أساس للأخلاق فقد ذهب الأبيقوريون كما ذهب قبلهم القورينائيين إلى أن أساس الأخلاق اللذة، فاللذة وحدها غاية الأنسان وهي وحدها الخير والألم وحده هو الشر الذى يفر منه الأنسان ويتجنبه والفضيلة ليست لها قيمة ذاتية، وأنما قيمتها فيما تشتمل عليه من اللذة. كذلك ذهبوا إلى أن الفرار من الألم خير من السعي في تحصيل اللذة فعدم الألم وهدوء النفس وذهاب الاضطراب من الخوف افضل من العمل على إيجاد اللذة الإيجابية.

وقالوا أن اللذة لا تكون في كثرة الحاجات وسدها بل أن كثرة الحاجات تجعل من الصعب سدها وهى تركب الحياة من غير أن تزيد في السعادة فخير لنا أن نقلل حاجاتنا جهد الطاقة وكان ابيقور نفسه يعيش عيشه بسيطة ويحث تلاميذه على بساطه العيش

---

(1) ينظر: فخري, ماجد, تاريخ الفلسفة اليونانية, ص166ومابعدها.

(2) ينظر: كرم, يوسف, تاريخ الفلسفة اليونانية, ص244

ويقول" أن البساطة والاعتدال وابتهاج النفس وضبطها اهم وسائل السعادة واكثر طلبات الأنسان وحرصه على الشهرة ليس بضروري بل لا قيمة له ولم يكن الأبيقوريون شهوانيين أنانيين كما يفهم بعضهم من هذا اللفظ فقد رأيت حثهم على الاعتدال والبساطة وقالوا لان تحسن خير من أن يحسن اليك واليد العليا خير من اليد السفلى"[1]

ومن الواضح أن هناك أساسين رئيسيين تستند عليهما الأخلاق الابيقورية وهما:

النزعة الحسية في المعرفة والتي تنتهي إلى نظرية في اللذة والنزعة المادية في الطبيعة التي تنتهى إلى الخلو من الهموم والوصول إلى حالة الاتراكسيا التي يبلغها الفيلسوف عندما تتوفر له الرؤية العقلية الصحيحة في الأشياء لذلك فان التوفيق بين هذين الدافعين في فلسفة ابيقور يكون لب المشكلة الأخلاقية عنده.

ولعل السبب في خلق هذه المشكلة هو تفسيرات أعداء الابيقورية الذين فسروا اللذة تفسيرا حسيا يقربها من اللذة عند القورينائيين وأوجدوا علاقة بين هذا التفسير وبين أنكار ابيقور لعناية الآلهة وعلى راس من تبنى هذا الهجوم بلوتارخ وشيشرون ورغم هذه التفسيرات فلم يعدم ابيقور معجبين به أشادوا بسمو مبادئه الأخلاقية ومنهم دجوجين لايرتوس ومنهم سنيكا الفيلسوف الرواقي فورفوريوس تلميذ افلوطين.

أما عن اللذة التي طلبها ابيقور لتكون أساس سعادة الأنسان فلم تكن في الواقع سببا لقيام تعارض مع نظريته في الاتراكسيا ذلك لأنه لم يتركها بغير قيود أو تنظيم بل عنى بتفسيرها تفسيرا عقليا ففي رايه انه من الطبيعي للكائن الحي أن يسعى إلى طلب ما يسبب له اللذة وان يهرب من كل ما يسبب له الألم وذلك بطريقة تلقائية لا تحتاج لبرهان.[2]

لكن السعادة لا تتم للإنسان الإ بالحكمة والتعقل وبالفضيلة خاصة فضيلة الأمانة والعدالة لذلك فاللذة تقاس دائما بما يترتب عليها من نتائج ومن هنا فقد قسم ابيقور

---

(1) أمين, أحمد ومحمود, زكي نجيب, قصة الفلسفة اليونانية, ص302

(2) ينظر: المعلة، د. جميل حليل، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ص 95

اللذات إلى ما هو طبيعي وضروري للإنسان ونوع أخر طبيعي ولكنه ليس ضروريا مثل اللذات الحسية ثـم يليه لذات ليست طبيعية ولا ضرورية فهي لذات كمالية وهذه ينبغي الزهد فيها ومـن قبيـل هـذا النـوع الرغبة في اكل معين أو ملبس معين... ومعنى هـذا أن اللـذة عنـد ابيقـور كانـت اقـرب إلى الخلـو مـن الألم الجسماني وانها لا تتعارض مع حالة الخلو من الهموم التي اطلق عليها اسم الاتراكسيا[1]

ثالثا: اللذة الخارجية أساس الشعور الإيجابي للإنسان

اللذة الخارجية: هي المكون الأساسي للسعادة،ولكنها ليست المكون الوحيـدة فـبخلاق هـذه، اللـذة الداخلية وهي لذة مختلفة تماما عن اللذة الأولى وهي ناتجة من أسباب إيجابية، بيـنما يكفـى للـذة الأولى مجرد اختفاء الألم يمكننا تسمية اللذة الخارجية متعة إيجابية واللذة الداخلية متعة سـلبية مـع أن الـشعور بالاثنين شعور إيجابي اللذة الأولى نحملها في دواخلنا بينما اللذة الثانية ناتجـة مـن ظـروف وخاضـعة لهـذه الظروف هناك شرطان للحصول على اللذة الخارجية يجب أن يكون لدينا احتياج وان نـشبعه بيـنما نـشعر باللذة السلبية عندما لا نكون في احتياج وهكذا فاللذة تظهر عند انعدام الحاجة الأخرى لإشباع الحاجة.

لم يعترف ابيقور بالاختلافات النوعية بين اللذات لا توجد للذة اكثر نبلا من الأخريات فهي أمـا اكثر أو اقل إمتاعا كان يعلم بان مفهوم الاختلافات النوعية سينهى مفهوم اللذة من أساسه طالما انـك لا تعتدي على القانون لا تمس العادات الخيرة لا تـسبب الكـدر لأقربائـك ولا تنهـك الجـسد ولا تفقـد الوسائل الضرورية للحياة فافعل اذا كل ما في رغبتك وقدم ابيقور نموذجا محددا للحيـاة نـادى النـاس بالسعي وراء اللذة الروحية وتقديس الـصداقة وانتهـاج المـسلك النبيـل في الحيـاة وهـذا الأسـلوب في الحيـاة يـسمى حاليـا بالأبيقوريـة.لا المـآدب ومواكـب الأعيـاد ولا للـذة الحـب هـي التـي تجعـل الحيـاة حلـوة وأنمـا العقـل الـواعي الـذي يـرفض التفكـير الخـاطئ والـذي هـو اكـثر مـا يعكـر صـفاء

(1) ينظر: مطر, أميرة حلمي, الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها, 365

الروح اكبر اللـذات بالنـسبة لأبيقـور كانـت هـي اكـثر اللـذة تواضـعا هـي مجموعـة الأصـدقاء وزهـور في الحديقة[1]

وممكن نسمي لذات الجسد(الخارجية) والـنفس (الداخليـة) والإنـسان بوصـفه مركبـا ثنائيـا مـن نفس وجسد، ولكن سواء كانت للنفس أو الجسد فأبيقور يرى إن ذروة الطبيعة هي تلـك التـي تنـتج عـن إشباع الحاجات وتتبع الألم الناتج عنها، من هذه التعريف السلبي نسبياً المعطى للسعادة التي تتكـون مـن عدم اختيار الآلام في الجسد وعدم الشعور بقلق في النفس. وهكذا ينساق أبيقور إلى التمييز بين ما يـسميه اللذة في حركة واللذة في راحة، فيذهب تفضيله للأخـيرة لا حالـة حياديـة كـما يظـن الغـير، لأن غيـاب الألم ليس لذة فحسب، بل هو اللذة بسموها التي لا تقبل زيادة.[2]

وفضل أبيقور لذة النفس " كونها أقرب منالاً من ملذات الجسد إذ أنها تفـيض عـن الإطـار الـضيق للحظة الحاضرة بالتذكر والرجاء، فهي تضم أيضاً الماضي والمستقبل. إذ تساهم المخيلـة في تـضخيمها في كـلا الحالتين، وهذا لا يحصل بالنسبة إلى الجسم المنغمس كلياً في اللحظة ويؤكد أبيقور على الذاكرة. إن تـذكره لذة ماضية هو ذاته لذة. وأكد أيضاً إن أبـرز لـذات الـنفس تلـك التـي تولـد منهـا الفلـسفة ومـن ممارسـة الطاقات العقلية. وفي ساعة موته يتحقق من إنها تتغلب على الآلام الطبيعية الأكثر عنفا" [3].

ولهذا السبب نفسه يعد الأبيقوريون اللذات الروحية والعقليـة اكـثر أهميـة بكثـير من لذات الجسم فالجسم لا يـشعر باللـذة والألم الإ عنـدما يـدومان والجـسم لا يملـك في ذاته ذاكرة ولا استباقا معرفيا والعقل هو الذي يتذكر ويتنبأ واكثر اللذات والإلام قوة هي تلك الخاصة بالتذكر والتوقع واللذة الفيزيائية هي لذة خاصـة بالجـسد الآن فقـط، لكـن

(1) ينظر: تاتاركيفتش, فوادسواف, الفلسفة اليونانية, ترجمة محمد عثمان, كنوز – القاهرة, ط1, 2012م, ص259

(2) ينظر: بويانسي، بيار، ابيقور، ص60

(3) بويانسي، بيار، ابيقور، ص 61.

توقع الم قادم هو قلق عقلي وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة ومن ثم فان ما هو مستهدف فوق كل شيء هو عقل هادئ غير مضطرب لان لذات الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة.

والأبيقوريون مثل الرواقيين ينادون بضرورة التفوق على الإلام الجسمانية والظروف الخارجية ولهذا فان الإنسان لا يحب أن يعتمد في سعادته على ما هو خارجي بل يجب أن يحصل على نعمته وجنته من ذاته، والحكيم يستطيع أن يكون سعيدا حتى وهو في كرب جسماني، وذلك لأنه يمتلك في هدوء نفسه الداخلي سعادة تفوق كل الم جسماني ومع هذا فان اللذات البريئة للإحساس ليست ممنوعة وليست محتقرة والحكيم يتمتع باي شيء يستطيبه بدون ضرر.

ويضع الأبيقوريون ثقلهم باللذات العقلية والصداقة ولم تكن المدرسة مجرد تجميع لفلاسفة زملاء بل كانت قبل كل شيء جماعة من الأصدقاء.لا تقوم اللذة في مضاعفه الاحتياجات وإشباعها المترتب فمضاعفة الاحتياجات يجعل تلبيها اكثر صعوبة، فهذا يعقد الحياة دون أن يضيف اليها السعادة، ويجب أن تكون لدنيا احتياجات قليلة بقدر الإمكان ولقد عاش ابيقور نفسه حياة بسيطة ونصح اتباعه أن يسيروا على نهجه ويقول" أن الحكيم وهو يعيش على الخبز والماء يستطيع أن يشارك زيوس رب الأرباب نفسه في السعادة أن البساطة والتواضع والاعتدال هي خير وسائل السعادة وغالبية الاحتياجات الإنسانية والتعطش للشهرة غير ضرورية وهي بلا جدوى"[1].

قسّم أبيقور اللذات إلى طبيعية وضرورية معاً، وطبيعية دون أن تكون ضرورية، ولذات ليست طبيعية ولا ضرورية. الطبيعية والضرورية هي اللذات التي يجب إشباعها وحدها. أما غير الطبيعية والضرورية فيجب خنقها، إذ لا تتوافق حقيقة مع حاجة. أما الطبيعية وليست ضرورية فيبدو أن هنالك حرية للتقرير وفقاً للظروف. ولذات العقل

(1) ستيس, وولتر, تاريخ الفلسفة اليونانية, ص230

وهي قائمة على تأمل لذات الجسم وليست اسمى منها وتمتاز بكونها تستطيع السيطرة عليها لذلك نستطيع السيطرة على موضوعات تأملها.[1]

أكد أبيقور أن الطبيعة جعلت لذاتها سهلة المنال إذ هي موافقة لطبيعة الإنسان، ولم تجعله ضرورياً ما هو صعب المنال. وقسمها تقسيماً آخر" فقال بلذات حسية، ولذات عقلية، ولذات في حركة، ولذات في راحة"[2].

فأما لذات الجسد والنفس كانت للإنسان بوصفه مركبا ثنائيا من نفس وجسد ولكن سواء كانت للنفس أو الجسد فأبيقور يرى إن ذروة الطبيعة هي تلك التي تنتج عن إشباع الحاجات وتتبع الألم الناتج عنها، من هذه التعريف السلبي نسبياً المعطى للسعادة التي تتكون من عدم اختيار الآلام في الجسد وعدم الشعور بقلق في النفس. وهكذا ينساق أبيقور إلى التمييز بين ما يسميه اللذة في حركة واللذة في راحة، فيذهب تفضيله للأخيرة لا حالة حيادية كما يظن الغير، لأن غياب الألم ليس لذة فحسب، بل هو اللذة بسموها التي لا تقبل زيادة[3].

وفضل أبيقور لذة النفس كونها أقرب منالاً من ملذات الجسد إذ أنها تفيض عن الإطار الضيق للحظة الحاضرة بالتذكر والرجاء، فهي تضم أيضاً الماضي والمستقبل. إذ تساهم المخيلة في تضخيمها في كلا الحالتين، وهذا لا يحصل بالنسبة إلى الجسم المنغمس كلياً في اللحظة ويلح أبيقور أيضاً بنوع خاص على الذاكرة. إن تذكره لذة ماضية هو ذاته لذة. وأكد أيضاً إن أبرز لذات النفس تلك التي تولد منها الفلسفة ومن ممارسة الطاقات العقلية. وفي ساعة موته يتحقق من إنها تتغلب على الآلام الطبيعية الأكثر عنفا[4] .

---

(1) ينظر: المعلة, د.جميل حليل, الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة, ص 95

(2) بويانسي، بيار، أبيقور، ص58.

(3) ينظر: بويانسي، بيار، ابيقور، ص 59 -60.

(4) ينظر: بويانسي، بيار، ابيقور، ص 61.

ولو تأملنا بما ذكره الأبيقوريين لاتضح لنا أنهم ليسوا شهوانيين وأنانيين كما يفهم البعض من هذا اللفظ. إذ نجدهم يحثون على الاعتدال والبساطة وأكدوا، لأن تحسن خير من أن يحسن إليك واليد العليا خير من اليد السفلى[1] ونجد دعوة أبيقور " للاعتدال في اللذات في صدد حديثه عن الحب ولذة الجنس إذ يقضي على الحب جذرياً، ولا يرى فيه إلا شهوة، سبب الفوضى، والأوهام والعذابات ويفصل عن اللذة البدنية، التي يرضى بها كأية لذة أخرى مع فرض حدود صارمة لها، لأنها أكثر من غيرها تستطيع أن تدفع إلى الإفراط وأن تكون خراباً لصحة النفس والجسد. ليس للممارسة الجنسية أي فائدة ويجب أن نهنئ أنفسنا إن لم تضر بنا"[2].

رابعا: الصداقة الاجتماعية أساس سعادة الفرد.

أكد أبيقور على أهمية الصداقة كونها تضمن للإنسان الأمان والطمأنينة، إذ يجعله في حماية من اضطرابات النفس، من الأهواء التي تنتج عنها ويضمن له نقاوة ملذاته والسعادة. وهذا هو المعنى العميق والقيمة الأساسية للنظرية الأبيقورية بخصوص الصداقة. ولكن الإنسان الذي يضمن النظرية أمانة لا يمكن أن يكون الإنسان الحقيقي، الإنسان حسب الطبيعة، أي الحكيم. من هنا يمكن القول أن الأبيقورية ليست ولا يمكن أن تكون فلسفة أنانية للفرد المعزول. أنها تؤدي، بنتيجة شرعية، إلى وجود الأخوة الأبيقورية[3].

تلعب الصداقة الابيقورية دورا جوهريا في الأخلاق الابيقورية فأبيقور لم يتردد في أن يعلن انه من كل ما يمكن أن توفره لنا الحكمة لتامين سعادة الحياة اكتساب الصداقة هو اكثر الأشياء ثمنا وقال عنها انها سر مقدس تشرف كل صداقة إنسانية وتضيء اللحظات الأكثر ظلمة في الحياة ذهب ابيقور إلى أن الصداقة يستحيل أن تنفصل عن

(1) ينظر: أمين، أحمد، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية ص307.
(2) بويانسي، المصدر السابق، ص66.
(3) ينظر: بويانسي، المصدر السابق، ص70.

اللذة ولذلك وجب غرس بذورها في النفوس لأنه بغير صداقة يتعذر العيش الإ من الخالي من الخوف كما يتعذر علينا العيش اللذيذ كان ابيقور نفسه ابسط الناس فوجبة من الخبز والشعير كانت كافية لسد رمقه لو انه تناولها في حضرة احد الأصدقاء فاذا كان من المهم أن تعرف ماذا تأكل وتشرب فانه من الأهم أن تعرف مع من تأكل.

وأبيقور اعتقد أن الصداقة لا تقوم الإ على المنفعة المتبادلة وإذا كان الأبيقوريون قد ربطوا الصداقة بالفائدة في بداية الأمر إلا أنهم اعلنوا عن اختيار الصداقة لذاتها وإن كان أصلها يكمن في الفائدة[1] ولكن عندما تتحقق الممارسة بعد اللقاء الأول والاتصال الأول بين الأصدقاء ستحصل بعض الألفة، إذ ذاك يقوى العطف بشكل، حتى ولو لم توجد أية فائدة في الصداقة، يبقى الأصدقاء محبوبين لذواتهم[2].

ومع ذلك فهو يقول أن الحكيم قد يضحي بحياته في ظرف ما من اجل صديق كما اعتقد أن الصداقة هي العلاقة الاجتماعية الوحيدة ذات القيمة عند الحكيم وفيها تكمن سعادة الأفراد وتصل إلى أوج عظمتها فهي خير كاف للحياة الأمنة السعيدة وهي اعظم الخيرات التي تقدمها الحكمة لسعادة حياتنا كلها فاكتساب الأصدقاء هي اهم الوسائل التي تقودها الحكمة لضمان الحياة السعيدة ومن اجل القضاء على علاقة المنفعة التي تبدا بها كل صداقة يقول ابيقور نحن لسنا في حاجة إلى مساعدة أصدقائنا لنا بقدر ما أننا في حاجة إلى التأكد من مساعدتهم لنا وقت الحاجة [3]

وأكد أبيقور دور العقل في إثبات أهمية الصداقة ومكانتها. إذ بيّن أن كثرة الأخطار والمخاوف التي تحف بالعزلة والحياة بدون صداقة فالعقل نفسه يدعونا إلى البحث عن الصداقات التي يطمئن اكتسابها قلبنا ويجلب إليه الأمل بالحصول على الملذات. وإن ثبت أن الأحقاد، وعواطف البغض والاحتقار هي معاكسة للذات، فقد

---

(1) 1.ينظر: بويانسي، المصدر السابق، ص 71-72

(2) ينظر: بويانسي، المصدر السابق، ص137.

(3) ينظر: أبو حسين, محمد رزق, الفلسفة الابيقورية أصولها وتطوراتها, ص149

ثبت أيضاً أن الصداقات ليس مساعداً أميناً جداً فحسب، بل هـي فاعلـة الملـذات سـواء كـان للأصـدقاء أم لذاتها. فهي لا تنعم بالملذات الحاضرة فحسب، بل يحييها أمل الزمان الآتي في المستقبل.

هكذا لا نستطيع بأي شكل أن نبقى بدون الصداقة بحياة متعتهـا ثابتـة ولا متزعزعـة، ومـن جهـة أخرى لا يمكن صون الصداقة ذاتها، ويجب إن نعمل لأصـدقائنا قـدر مـا نحملـه لـذواتنا مـن شـعور، لـكي نصون الصداقة ونجمعها إلى اللذة. في الواقع نسعد لفـرح أصـدقائنا كـما لفرحنـا وكـذلك نتـألم لعـذاباتهم. لذلك يحمل الحكيم تجاه أصدقائه من الاستعدادات ما يحمله تجاه نفسه، ويجابـه في سـبيل لـذة صـديقه ما قد يجابهه من محن في سبيل لذته الخاصة[1] .

خامسا: الفضيلة أساس اللذة والسعادة.

لقد نظر ابيقور إلى السعادة ليست على انها هبة تأتينا من الآلهة ولا على انها توفرها لنا الظـروف الخارجية الطبيعية أو الاجتماعية بل امن بضرورة أن نعتمـد عـلى انفـسنا للوصـول اليهـا وبإمكـان أرادتنـا الحرة أن تجعل من المأساة حدثا سعيدا لنا لو احسنا تطبيق مبدا الاكتفـاء الـذاتي أن الاكتفـاء الـذاتي الـذي نادى به ابيقور ولم يكن العيش على التسول كما كان يعني عند الكلبية، وأنمـا كـان يعنـي القناعـة بالقليـل عندما لا تكون لدينا وفرة وقد طبق ابيقور، وهذا المبدأ على نفـسه أثنـاء حـصار أثينـا عـلى يـد ديمـيروتس حيث ذاق مرارة الجوع والعطش، ونجـح في الإبقـاء عـلى حيـاة تلاميـذه وأصـدقائه وذلـك بتوزيـع البقـول عليهم وبذلك فالاكتفاء الذاتي هو اعظم لذة يمكن أن ينعم بها الإنسان.

والحكمة هي الوسيلة التي تسمح بالفوز بهذه اللذة والحكمة ليس لها قيمة في ذاتها وأنما بالنظر إلى ما تحققه من للـذة فالحكمـة ليـست كـما يـرى الرواقيـون الغايـة القـصوى والهدف الاسمى المنـشود وهـي ليـست في احـد ذاتهـا فـضيلة وأنمـا الحكمـة وسـيلة للفـوز بالفضيلة، وما الفضيلة الإ اللذة والسعادة وعليه لا يرغـب احـد في فـضيلة مـن الفـضائل الإ

(1) ينظر: بويانسي، مصدر سابق، ص136- 137.

بقدر ما توفره له هذه الفضيلة من لذة ومتعة والفضيلة هي السبيل لتحقيق اللذة والسعادة " وتعد كل محاولة لفصل الفضيلة واللذة محاولة فاشلة، إذ لا عيش بلذة بدون العيش حسب العقل الشرف والعدالة ولا العيش بعقل وشرف وعدالة دون العيش بلذة من لا يملك احدى هذه الفضائل مثلا العيش بتفكير بل والعيش بشرف وعدالة من المستحيل عليه العيش بلذة".[1]

وقال ابيقور لانطلب اللذة الحاضرة لمجرد كونها لذة فحسب بل نطلب منفعتنا طول الحياة أن امكن أي نطلب لذة خالصة دائمة هي ما يعبر عنه بالسعادة. وبذلك طابع اللذة بطابع الفضيلة الحقة، وقد احسن بهذا التفكير الذي ينم عن عقل متزن دقيق لان أعمال المرء عقله في حساب سلوكه هو اقل ما ينتظر من كائن عاقل.

ونلاحظ أن مذهب ابيقور قد تقدم كثيرا عن مذهب استيبوس حيث احل السعادة الإنسانية محل اللذة الوقتية، وذلك لان تخير اكثر اللذات منفعة واضمنها ثمرة يحقق سعادة الإنسان في هدوء واتزان وما من شك في سمو مذهب الأبيقوريين على مذهب القورينائيين فان ابيقور جعل نهاية مذهبه السعادة " وجعل مقياس العمل المنفعة فهو بذلك لم يهمل العناصر السامية في الإنسان لان المنفعة لا يتوصل اليها الإ باستخدام العقل والذكاء الذي يميز الضار من النافع ويرفض دنئ اللذات ليتمتع بثمار لذات اعظم فالخير عند ابيقور هو السعادة والسعادة منحصرة في اللذة واللذة عنده نوعان. نوع حاد ومتقلب يذهب سريعا ويبقى ما يخلفه من الآلام وهذا النوع هو اللذة الجسمية، فاذا جعلها الإنسان غرضه من الحياة انقلبت لذته ألما، وحكم عليه بعذاب...، أما النوع الثاني فهو اللذة العقلية التي لا اضطراب فيها ولا الم ولا نصب وهي دائمة الاستمرار"[2].

---

(1) أبو حسين, محمد رزق, الفلسفة الابيقورية أصولها وتطورها, ص 147

(2) بخيت, محمد حسن, الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس, ص311

وقد خالف ابيقور القورينائيين الذين يرون اللذة الجسمية هي (أسمى الخير) بل يرى: أن لذة العقل والصداقة والمخالطة أسمى من اللذائذ البدنية. وهي اللذة الكاملة, أو بالأحرى أسمى الحالات المرغوب فيها, حالة يتحرر فيها الإنسان من الألم والهم[1].

ولم يعرف أبيقور (اللذة) كما عرفها استيبوس بأنها(حركة لطيفة), بل رجع إلى الصورة السلبية من اللذة, فقال بأن اللذة هي التحرر من الألم. غير أنه مع هذا لم ينكر ناحية اللذة الإيجابية. ولكنه جزم بأن الناحية السلبية وقصد بها راحة العقل, أساسية في الأخلاق. وفي حين أن (الحركة اللطيفة), التي تتكون منها اللذة الإيجابية, أمر ثانوي يأتي عفواً[2]

لذلك فأن الأبيقوريون كانوا يطلبون السعادة لأجل اللذة، وهكذا عرفوا الفلسفة بأنها (هي القدرة على السعادة بواسطة العقل والفطنة)، أما الرواقيون فأن السعادة عندهم هي طلب الواجب لذاته مهما كلفهم عمل هذا الواجب من نفس أو مال وتوصلوا لذلك بعمل الفضيلة لذلك عرفوا الفلسفة بانها (السعي وراء الفضيلة وما يجب أن يسير عليها في حياته). وبذلك فأن القورينائية اتفقت مع الابيقورية كون الغاية الوحيدة للفضيلة هي اللذة وهم لم يحددوا معنى اللذة وأنما قالوا أن الحصول على الفضيلة هو اتباع اللذة المطلقة وأن الناحية العملية للذة هي الغاية الوحيدة في الحياة أن نتجنب الألم.

وقد اعتبر ابيقور أن اللذة هي بداية الحياة السعيدة وغايتها فهي الخير الأول ومعيار الخير, فاللذة عنده هي إذن شرط الخير والخير شرط السعادة لكن بالتوازي اللذة هي الخير وهي السعادة بما أنها طبيعية في الإنسان. لكن عندما يعتبر اللذة هي الخير لا يجعل من اللذة غاية كل فعل أخلاقي، بل لا نبحث عن اللذة إلا لندفع الألم لذلك فالسعادة عند أبيقور لا ترتبط باللذة الحسية فحسب وإنما تقتضي الحكمة التي توجهنا في

---

(1) ينظر: مظهر, إسماعيل, فلسفة اللذة والألم, منشورات الجمل- بيروت, ط1, 2015م, ص97

(2) ينظر: مظهر, إسماعيل, فلسفة اللذة والألم, ص96

إشباع اللذات. والحكمة واللذة هي طريق للسعادة التي تمثل عند أبيقور حالة تتميز بغياب الألم وبالتالي بغياب اللذة يسميها (الأتراكسيا) أي السكن والطمأنينة.

سادسا: معرفة الأنسان أساس الطمأنينة النفسية.

أكد الأبيقوريون على طمأنينة نفسية سلبية تتجرد من حالات القلق والانفعال وتحقيق التوازن الباطني الذي يقترن بهدوء البال، ومن أجل هذا حارب أبيقور المخاوف، وهي عنده تنشأ عن خشية الموت وغضب الآلهة، ومن الممكن التغلب عليها بدراسة الكون ومعرفة مكان الإنسان منه، أي بعلم الطبيعيات الذي يحرر الإنسان من الخرافات والأوهام، ومذاهب الجوهر الفرد (Atomism) كفيل بتفسير الكون برده إلى ذرات ميتة جامدة تتحرك تلقائياً، وبه تتلاشى صورة الآلهة التي تثير إزعاج الناس؛ إنها عندئذ لا تتعرض لانفعالات الرضا والغضب ونحوهما، والإيمان بصحة هذا التفسير الآلي للكون يقضي على مخاوف الإنسان مما يعقب موته.

والخوف من الموت نفسه " خطأ في منطق التفكير، إنك لن تلاقي الموت أبداً، لأن الموت إذا وقع انعدم وجود الميت وبالتالي زال حسه وإدراكه، فإن لم يقع كان من الضلال أن نخاف شيئاً لم يحدث بعد"[1] .

ومضى أبيقور إلى توفير هذه الطمأنينة السلبية فنصح بالابتعاد عن الحب والزواج والمشاركة في الحياة السياسية والاشتغال بالشؤون العامة إلا في ظروف استثنائية أوصى بالانسحاب من الحياة، والإقلال من كل ما يدعو إلى إثارة المشاعر، من أجل هذا لم يكن مثل الأبيقورية الأعلى قائماً في اللذات الهائجة المحمومة، بل كان يتمثل في حالة الهدوء والطمأنينة والخلو من الآلام والمتاعب والتحرر من المخاوف وحالات القلق وبهذا كانت نظرتهم للحياة مشوبة بتشاؤم لطيف مترف، فالسعادة الإيجابية فوق مقدور البشر، فحسب الإنسان أن يعمل على تفادي الألم وأن يعيش قانعاً راضياً.

---

(1) الطويل، د. توفيق، فلسفة الأخلاق، ص110 .

وقد صرح أبيقور بأن الإكثار من المطالب(الحاجات والرغبات)[1] يجعل إشباعها عسير المنال، ويسلب الحياة بساطتها ويباعد بين الإنسان[2] وسعادته، ومن هنا جاء ميل أبيقور إلى الزهد فجاهر بأن الحكيم الذي يعيش على حاجته من الطعام والشراب يعيش مع (زيوس) في نعيم مقيم[3]، فخير وسائل السعادة عنده البساطة والبشاشة والاعتدال والتعفف، ومن هنا انتفت ضرورة الرغبات وإشباعها، ووجب الابتعاد عن الطموح الذي يلازم الظمأ للشهرة.

وحاول ابيقور تخليص الناس من فكرة الخوف من الموت وما بعده ومن الآلهة فانكر وجود الأخيرين أو قال انهم منشغلون بأنفسهم عنا في عالمهم البعيد في الفراغات ما بين العالم وان لا حياة بعد الموت لان الروح فانية إذ هي عنده مجرد اتحاد مؤقت للذرات ودعا إلى اللذة، لكن غلب اللذة العقلية وهو نفسه كان يحيا حياة قريبة من التنسك على خلاف ما يفهم في وقتنا الحاضر من كلمة أبيقوري بمعنى طالب الذرات ببهيمية في الفترة الرومانية ظهر ممثل جيد للذرية هو(لو كريتيوس) صاحب القصيدة الشهيرة في الأشياء الطبيعية وفلسفته مثل فلسفة ابيقور في مفاصلها الأساسية[4].

وبما أن ابيقور قد انكر الأخرة فانه كان يرى أن على الإنسان يعيش سعيدا لأنه ينتهي بالموت ولا حساب ولا جحيم ولا نعيم.ولكن كيف يعيش الإنسان سعيدا طالما

(1) ولو أمعنا النظر في موقف أبيقور هذا لوجدناه خالف أصحاب المنفعة في القرن التاسع عشر اللذين طالبوا بالإكثار من الحاجات والرغبات والعمل على إشباعها تحقيقاً لسعادة الإنسان.

(2) ينظر: الطويل: المصدر السابق، ص111.

(3) إن المثال الأبيقوري لا ينطوي على نبل رفيع فإنه يخلو من الأنانية وإن كان الفرد عنده معيار الأخلاقية، والأبيقورية يقولون إن إقدام الإنسان على فعل المعروف في الآخرين، أدعى إلى السرور من أن يتلقاه عنهم، فبدا في مذهبهم أثر ضئيل من بطولة، ولكنه انطوى على كثير من آثار اللطف والرقة والدماثة (للمزيد ينظر: الطويل، د. توفيق، فلسفة الأخلاق، ص112).

(4) ينظر: الألوسي, حسام, مدخل إلى الفلسفة, المؤسسة العربية للدراسات - بيروت, ط1, 2005م, ص174

ينشد اللذة، ولكن أي نوع من اللذة تلك قال باللذة الحسابية التي لا تجر وراءها آلما وأوجب تجنب اللذة التي تؤدي إلى الشعور بالألم اذا تطلبت اللذة بعض الألم وجب تحمله كان نتعاطى الدواء المر لكي نشفى، إذن عليك أن توازن بين اللذة والألم فان كانت اللذة اكثر من الألم كان علينا أن نسعى وراءها، وكما تتحقق السعادة بخلو الجسم من الألم فأنها تتحقق عنده كذلك في هدوء النفس ويمكن تحقيق هدوء وطمأنينتهابما يأتي[1]:

1- بالإقلاع عن بعض اللذات التي يتوهمها بعض الناس بانها لذات حقيقية كنباهة الذكر وجاه المنصب.

2- بالعدول عن كل ما من شانه أن يشغل البال ويجلب الهم كالزواج والاشتغال بالسياسة.

3- بتخليص النفس من الخرافات التي تزعج الإنسان من وقت إلى أخر وذلك بتعلم العلوم الطبيعية على قدر ما يفسر لنا ذلك التعلم الظواهر الجوية كالبرق والرعد وغيره مما يقوم على أساس من الخرافة في تفسيره عند العامة.

وهنا نلاحظ كان ابيقور مبشرا دنيويا يدعو إلى سر السعادة الحقة ولقد كان بوصفه مبشرا من هذا النوع ذا اهتمام خلقي، دعا ابيقور إلى النظرية الذرية لا باعتبارها حقيقة ينادي بها لذاتها بل باعتبارها علاجا فيه شفاء من الخرافات بل باعتبارها من وسائل الفضيلة والأخلاق، فاللذة وحدها هي الخير الدائم ولا لذة الإ بتجنب الألم وإقصائه، واللذة أما تكون جسمية تبلغ اعلى صورها في الصحة الجسمية الكاملة، وأما عقلية اذا كانت تحررا من الخوف والقلق لكن اللذة وان كانت خيرا بذاتها فان بعضا منها قد يستتبع الألم هنا تبدو حاجتنا إلى الحكمة لنحسن اختيار اللذائذ[2].

---

(1) حمادة, حسين صالح, دراسات في الفلسفة اليونانية، ص 323

(2) ينظر: حمادة, حسين صالح, دراسات في الفلسفة اليونانية, ص325

الفصل السابع

النظرية الأخلاقية عند أفلوطين

بين السعادة الإنسانية والسعادة العظمى

تمهيد عام

- **أولا: نظرة عامة للأفلاطونية ونشأتها.**
- **ثانيا: حياة ومؤلفات أفلوطين.**

المبحث الأول: مفاهيم الفلسفة الأخلاقية.

المبحث الثاني: الفضائل بين تطهير الذات والإشراق الروحاني.

- **أولا: جذور مفهوم الفضيلة.**
- **ثانيا: أنواع الفضائل عند أفلوطين.**
- **ثالثا: الفضيلة طريق إلى الحرية الحقيقية.**

المبحث الثالث: السعادة الإنسانية بين تطهير الروح والاتحاد بالإله.

- **أولا: الجدل وسيلة الأنسان للوصول إلى السعادة.**
- **ثانيا: العقل أساس السعادة الإنسانية.**
- **ثالثا: السعادة العظمى هي الاتحاد بالإله.**
- **رابعا: السعادة بين الحياة الطيبة ورفاهية العيش.**

المبحث الرابع: الحسن والجمال.

- **أولا: قدرة الانسان على تأمل جمال الخالق.**
- **ثانيا: الذات الإنسانية وكيف تدرك جماليات المشاهدة.**
- **ثالثا: درجات الجمال الإلهي بين الجمال الروحي والجسماني.**
- **رابعا: الرؤية (المشاهدة).**

المبحث الخامس: الجمال ودرجاته وعلاقته بالخير.

الفصل السابع

النظرية الأخلاقية عند أفلوطين

بين السعادة الإنسانية والسعادة العظمى

تمهيد عام:

أولا: نظرة عامة للأفلاطونية ونشأتها- نشاهد في القرن الأول قبل الميلاد, وفي القرنين الأول والثاني بعد الميلاد, ظهور تياراً فلسفياً جديداً سيطر على الفكر اليوناني، ويحاول أن يأتي بشيء جديد بعيد عن الأفكار اليونانية السابقة, يتميز بلون خاص من ألوان الفكر والمعرفة(1), وهو ما يسمى (بالأفلاطونية الحديثة) أو (الجديدة) وكانت هذه المدرسة أو التيار الجديد محاولة لوضع فلسفة دينية أو دين مفلسف. فهي تيار يقوم على أسس أفلاطونية, وتمثل عناصر من مختلف المذاهب, فلسفية ودينية, يونانية وشرفية, وبما في ذلك السحر والتنجيم والعرافة, غير أن رجاله حاولوا أن يحتفظوا بالروح اليونانية الأصلية, أي العقلية العملية التي ترى الوجود وكأنه هندسة كبرى, فترفع عنه, قدر الإمكان, الممكن والحادث, وتخضعه للضرورة. وبذلك يختلفون مع الديانات الأخرى ومنها الديانة اليهودية و تصور الصانع يتدخل تدخلاً شخصياً طوعاً لخيرته ,ويرتب العالم تبعاً لنظام المثل صاحب الفلسفة المثالية ويقولون بوجوب تأويل القصص الأخلاقية ومعرفة ما ترمز اليه من معاني فلسفته(2).

والأفلاطونية المحدثة في جوهرها محاولة للوصول إلى وجود معقول وبناء أو وصف لهذا الوجود. ويجب أن لا نعتقد بأن الوظيفة الأساسية لهذا الوجود المعقول تفسير المحسوس, فالقصد منه هو الانتقال من دائرة تكون فيها المعرفة والسعادة مستحيلتين إلى

(1) ينظر: بدوي, عبد الرحمن، خريق الفكر اليوناني, ص109

(2) ينظر: حمادة, حسين صالح، دراسات في الفلسفة اليونانية, مج2, ص405

دائرة كونها ممكنتين, والمشابهة التي يمكن من خلالها الانتقال من دائرة إلى أخرى, لا تكمن أهميتها في تفسير العالم الحسي بقدر ما تكمن في قدرتها على الإيصال لما هو موجود في ذاته دون أن يتصل بعالم الحس. فالوجود المعقول لدى أفلوطين صاحب الأفلاطونية المحدثة وزعيمها لا يعرف العالم ولا يتصل بهم, وذهنيته ذهنية ميثولوجيه[1].

فالأفلاطونية المحدثة إذن هي عبارة تدل على المجهود الكبير الذي بذلته العصور الوثنية القديمة (250- 550م) لوضع مذهب فلسفي متكامل مختلف عن كل ما جاء قبله من المذاهب والتيارات الفلسفية يمكن أن يلبي مطامح الأنسان الروحية جميعاً ,سواء كانت عقلية, دينية, أخلاقية, فكان الإنسان في ذلك الحين بحاجة إلى مذهب يرشده إلى حياة كريمة توفر له العيش الكريم بعد أن سادت الفوضى وأنتشر الانحلال في روما, فكان بحاجة للخلاص من تدهور الحياة بكل جوانبها واستعادة حالته الأصلية التي فقدت في ذلك الحين[2].

وتسميته الأفلاطونية (اللفظة) لفظة حديثة, حيث كان من يطلق عليهم هذا الاسم كانوا يزعمون أنهم أفلاطونيون فحسب نسبة إلى أفلاطون, بينما الأفلاطونية الحديثة جاءت مختلفة تماماً عن الأفلاطونية الأصلية. فكانت محاولته في إدماج معظم الفكر الفلسفي القديم وخاصة فكر أرسطو والرواقيين والفيتاغوريين بالأفلاطونية, كما أنها تمثلت أيضاً بكثير من المعتقدات الدينية والأساطير والطقوس اليونانية, وغيرها من الأعمال السحرية والشعوذة والعرافة, وأيضاً احتوت على أفكار من الديانات الشعبية كالآلهة التقليدية وأشباه الآلهة[3]

(1) ينظر: بريهه, أميل، تاريخ الفلسفة, ج2, (الفلسفة الهلستينية والرومانية), ص 242
(2) ينظر: حمادة, حسين صالح: دراسات في الفلسفة اليونانية, مج2, ص406
(3) ينظر: حمادة, حسين صالح, المصدر السابق, ص406 - 407

وتنسب الأفلاطونية الجديدة إلى أفلوطين وهناك من المؤرخين من يجعلها ضمن فلسفة الإسكندرية, ولذلك أطلق عليه العرب أسم (الشيخ الإسكندراني)[1], فكانت المدرسة الإسكندرية تمهيد للأفلاطونية الحديثة وكانت مركزاً للعلم والمعرفة, وفيها تأثرت اليهودية والمسيحية بالفلسفة الإغريقية, وبعض المؤرخين يرفضون هذه التسمية, أذا لم تكن فلسفتها " الأفلاطونية المحدثة ضمن المعارف والعلوم الإسكندرانية, بل أنها تميزت بالروح الصوفية البعيدة عن الروح العلمية للمدرسة الإسكندرية, أما افلوطين فقط وضع مذهبه في روما وليس في الإسكندرية, وبعد ذلك انتشرت الأفلاطونية في إرجاء العالم كله وتقبلتها الإسكندرية كما تقبلها المدن الأخرى" [2].

ثانيا: حياة ومؤلفات أفلوطين" ولد افلوطين في ليقوبوليس (أسيوط) بين عامين (202- 204م) في مصر وعندما بلغ الثامنة والعشرين من العمر درس الفلسفة في مدينة الإسكندرية[3]. ثم تابع الدراسة الفلسفية مع أستاذه (أمونيوس)[4], لمدة 11 عاماً, خلال الفترة التي تقع بين (231- 242م). وفي عام (242م) التحق بالإمبراطور (غوردين) في بلاد ما بين النهرين أثناء حملته العسكرية عليها. وبقي هناك حتى يتعرف على حكماء الفرس والهند. وبعد أن اغتيل الإمبراطور (غوردين) وتولى فيليب العربي السلطة, تمكن افلوطين من الهرب إلى أنطاكية, وفي

(1) أيضاً يطلق عليه اسم (الشيخ اليوناني) : ينظر: الشهرستاني, عبد الكريم: الملل والنمل, ج2, طبعة الحلبي, 1968م, ص204
(2) مطر, أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية- تاريخها ومشكلاتها- ص, 402
(3) ينظر: غالب, مصطفى: في سبيل موسوعة فلسفية- افلوطين-, دار ومكتبة الهلال, بيروت, الطبعة1, 1987م, ص15
(4) أمونيوس ساكاس: أستاذ أفلوطين, والمؤسس الأول للأفلاطونية المحدثة, الذي كان مفكراً عصامياً متحرراً وكان قد اعتنق المسيحية ثم ارتد عنها إلى ديانة المصرية التي كانت هي السائدة في حوض البحر المتوسط: عبد الرحيم, عبد المجيد: مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, بلا طبعة, 1978م, ص272

عام (244م) رجع إلى روما, وبدا يعطي دروساً لمجموعة صغيرة من التلاميذ بلا تدوين[1].

مكث افلوطين في روما عشر سنوات دون أن يدون محاضراته, ولا نعرف السبب الذي يمنع افلوطين من العودة إلى إسكندرية وبقي في روما, قد يكون انه احسب انه اخذ من أستاذه (أمونيوس الحمال) كل ما يمكنه أن يأخذه, أو أن يكون قد رفض أن تكون له مدرسة في الإسكندرية تنافس مدرسة (أمونيوس) فذهب إلى روما وهي لا تقل في أهميتها الثقافية عن الإسكندرية[2].

وكان هدفه من المدرسة أن تكون نبراساً يرشد النفوس إلى التقوى والصلاح " وكان يصرف تلاميذه عن الانشغال بالسياسة وأمور الدنيا, ويدفعهم إلى حياة الزهد والتقشف, وضبط النفس وتطهيرها من كل علائق الجسد, وردعها عن الرغبات والشهوات الجسدية, لأن افلوطين هو من أعاد للفلسفة سمعتها الطيبة, وعاش عيشة القدسيين وسط ترف روما ورذائلها فكان فيلسوفاً وإنساناً فاضلاً "[3], وبين أرستقراطيتها, فقد كان افلوطين زاهداً متقشفاً, ولا يأكل اللحوم, ولا ينعم بالنوم إلا بقدر حاجته, ولا يأكل من الخبز إلا القليل, ومن الطعام إلا ما يكفيه أو يسد حاجته, وكان لا يهتم بجسمه, بل كان يستحي من كونه في جسم, ويروي عنه تلميذه (فورفوريوس) أنه لم يقبل

---

(1) ينظر: افلوطين: تاسوعات افلوطين, نقله إلى العربية: د. فريد جبر, مراجعة: د. جيرار جهامي ود. سميح دغيم, مكتبة لبنان ناشرون, بيروت, ط1, 1997م, وأيضاً: ينظر: فخري, ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبرقلس, دار العلم للملايين, بيروت, ط1, 1991م, ص191

(2) ينظر: بلدي, نجيب: تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها, دار المعارف, القاهرة, بلا طبعة, 1962م, ص 32

(3) عطيتو, حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة, تقديم: علي عبد المعطي, دار العلوم العربية, بيروت, ط1, 1992م, ص139

أن يرسمه فنان أو يصوره, لأن جسمه أقل أجزائه شأناً, وحتى لا يثبت ظلاً لظل, فالفن برأيه يجب أن يهتم بالروح لا الجسد[1].

فكان يرفض التحدث عن أجداده أو نسبه أو مسقط رأسه, وأنه كان يشكو من مرض في معدته أودى بحياته في نهاية الأمر وهو في روما, فلم يهتم بجسمه ولا يخاف من المرض, ويروي تلميذه (فورفوريوس) كلماته الأخيرة التي وجهها إلى صديقه الحميم (يوسطوخيوس) الذي تأخر في القدوم اليه فقال له وهو في فراش الموت[2]:" لقد انتظرتك طويلاً, واني ساعٍ لرد العنصر الإلهي فيَّ إلى العنصر الإلهي في الكون" [3], وتوفي في القرن الثالث للميلاد[4]عام 270م[5].

درس الفلسفة وصنف فيها ما جمعه اكبر تلاميذه فورفوريوس, واطلق عليه التاسوعات, والكتاب عبارة عن مواضيع متفرقة باختلاف أزمنتها وأماكنها, وجمعت ب (54) مقالة موزعة على ست مواضيع أساسية, اطلق على كل موضوع اسم التاسوعة بدل الفصل, وكل تاسوعة تحوي على تسع مقالات, بين فورفوريوس في مقدمته للتاسوعات, أن افلوطين لم يكتب في الفلسفة الأ بعد الخمسين من عمره, لكنه يذكر أيضا انه كتب مقالة في الجن في أيام جالينوس, وكتب مقالة أخرى (في أن الملك وحده هو المبدع) وفي السنة العاشرة من حكم جالينوس كتب افلوطين واحد وعشرون مقالة لم يبح بها الإ إلى القليل من الناس, واطلع عليها نفر يسير وقد كان عمر افلوطين (59) سنة, وافلوطين لم يضع العناوين لهذه المقالات وأنما وضع لكل مقالة عنوانا يميزها.

---

(1) ينظر: مرحبا, محمد عبد الرحمن: مع الفلسفة اليونانية, عويدات, بيروت- باريس, ط3, 1988م, ص227

(2) ينظر: فخري, ماجد: تاريخ الفلسفة اليونانية, ص191

(3) فخري, ماجد: المصدر السابق, ص190

(4) ينظر: مرحبا, محمد عبد الرحمن، مع الفلسفة اليونانية, ص 227

(5) ينظر: طرابيشي, جورج، معجم الفلاسفة, دار الطليعة, بيروت, ط3, 2006م, ص76

وصف فورفوريوس مقالات افلوطين بانها: (أسلوبه في الكتابة موجز بليغ قليل الألفاظ كثير المعاني) واهو متأثر بمزيج من التعاليم الرواقية والمشائية والرياضية والهندسية وتأثر أيضا بما وراء الطبيعة الارسطية, وهو كان يرد ويعالج ما تأثر به المسيحيون من البدع المنتشرة في حياتهم متأثرين بالفلسفات القديمة وخاصة الزرادشتية, إذ أن افلوطين فند غير مرة كتاب زرادشت واعتقد انه منحول.

ترتيب التاسوعات بهذا الشكل كان من فعل فورفوريوس الذي اعجبه العدد تسعة وتناغمه مع العدد ستة مرتبا إياها من الأسهل إلى الأصعب واضعا الأخلاق- موضوع البحث- في التاسوعة الأولى.

المبحث الأول

مفاهيم الفلسفة الأخلاقية

بدأ افلوطين عند البحث عن النفس بأثارة مجموعة من التساؤلات حول اللذة والألم و والخوف والأقدام, باحثا عن النفس ومصدر الأفعال, وهل أن النفس هي من يسخر الجسد أم أن هناك مصدر ثالث مركب من الاثنين (النفس والجسد)؟ ومن ها ينشطر سؤال آخر هل أن هذا المركب ناتج عن الاثنين (النفس والجسد) أم انه شيء آخر ناتج عن مزيج معين؟ [1].

لم يكن البحث عن النفس هو من نتاج واهتمامات افلوطين فحسب, فمنذ أن دخل سقراط معبد دلفي, وقرا الحكمة (اعرف نفسك بنفسك) تبنى سقراط هذه الحكمة معتبرا أن الحكمة الحقيقية هي معرفة الذات لذاتها, واكتشاف ما في هذه الذات من عناصر الحق والخير والجمال, وما يحصل عليه الأنسان حين تنكشف هذه العاصر, جاعلا من الفضيلة الهدف الاسمى, والمعرفة التي تنير عقل وقلوب الناس, فمعرفة النفس غاية الفكر والسلوك والأساس لكل حق وخير وجمال وفضيلة [2].

فسقراط مع أخر نفس له بالحياة تمسك بهذه الحياة لخدمة الأخرين والاهتمام بشؤونهم, داعيا الجميع إلى ترك الانفعالات التي لا مبرر لها, نتيجة لما كان يقوم به أصدقاؤه وهو يشرب السم, بعدم اكتراث وتجرد عظيمين ليتحرر من الموت, أي تحرير النفس من الجسد, فالموت بالنسبة إلى الجسد تحرير للنفس وشفاء لها من المرض, وبالموت حصل سقراط على الفضيلة[3].

---

(1) ينظر: افلوطين, التاسوعيات. ترجمة فريد جبر, ص 51.

(2) ينظر: مرحبا, محمد عبد الرحمن, من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية, منشورات عويدات, بيروت- لبنان, 2007, ج1, ص 106.

(3) ينظر: رسل، برتراند, حكمة الغرب, ترجمة: فؤاد زكريا, سلسلة عالم المعرفة, الكويت, الطبعة الثانية, 2009, ص 128.

ما هي النفس؟ وهل انها عند افلوطين شيء معين وان وجودها شيء معين آخر؟ وان كانت كذلك فهل انها مركبة؟ وهل اذا كانت مركبة كانت قابلة للصور: " فلا يستبعد أن تكون قابلة للصور وان تنسب اليها تلك الانفعالات"[1], ولكن متى؟ بعد أن يحل لها العقل ذلك, فتكون قابلة للأحوال والاستعدادات صالحة كانت هذه الأحوال أو سيئة, محاولا افلوطين الإجابة على هذه الأسئلة, وان يعرف مصدر الانفعالات واصل المعارف ومصدرها, وكيفية رد الإحساسات من الانفعالات واللذة والألم وغيرها[2].

بحث افلوطين في التاسوعية الأولى النفس, على الرغم من انه بحثها- بجهود فورفوريوس- بتاسعيه مستقلة (التاسوعية الرابعة) وهذا لا يشكل خللا منهجيا عند افلوطين, مادام الخيار في تبويب هذه المقالات (الفصول) ليس خياره بالشكل النهائي, مستخدما مجموعة من المصطلحات (النحن, المالدى, الهو) والتي سياتي بيانها في محلها.

يعتقد افلوطين أن البسيط يكتفي بذاته ويقوم بذاته, جاعلا من النفس ووجودها (أيسها) شيء واحد, وانها صورة في حد ذاتها, ولا محل فيها لتلك الأحداث التي تقوم على فعلها في غيرها, لان لها فعلا مخصوصا, يكشفه العقل لها, فيجعلها خالدة: " لها ذي ذاتها فعلا هي مفطورة عليه, ومهما يكن ذلك الفعل, فان العقل يكشفه لنا, ويحق القول حينئذ انها خالدة"[3].

ويقدم افلوطين شروطا للخلود[4]:

1- إن لا نتفعل.

2- إن لا تأخذ شيئا من غيرها.

---

(1) افلوطين, المصدر السابق ص 52.

(2) ينظر: أفلوطين, التاسوعيات، ص 52

(3) أفلوطين, التاسوعيات, ص 51.

(4) أفلوطين, التاسوعيات, ص 51.

3- إن أخذت شيئا من غيرها يجب أن يكون ذلك الشيء سابق لهـا, غـير منفـصل عنهـا, ثابـت في عـالم غير عالمها.

4- لا خوف عليها لان الخوف انفعال, وليس لزوما عليها أن تكون ثابتـة الجنـان, لان ثبـات الجنـان لا يصدر عمن دبت اليه المخاوف, خالية من الرغبات, لان الرغبة تلبي بواسطة الجسد بـأنواع الأمـلاء وهما ما يحدثان بغير النفس.

5- إن لا تمتزاج بشيء لان الامتزاج تنافي الجوهر, وبذلك تكون بعيدة عن الألم.

6- وأخيرا انـه لـيس فيهـا إحـساس أو فكـر أو ظـن, لان الإحـساس قبـول صـوره وأفعـال في الجـسد, والتفكير والظن اصلهما إحساس, لكن اللذة الخالصة هي العرفان, والـذي يتـيح للـنفس أن تبحـث فيه عن ذلك.

لكن ما يؤكده افلوطين أن النفس من الجسد سواء أكانت قبله أم بعده وهي ما تسخره كالآلة من دون أن تتأثر فيه, كما أن أصحاب المهن لا يتأثرون بما يستخدمونه من أدوات[1].

وهو بذلك يقترب من راي أرسطو الذي يجعل النفس مبدا الأفعـال الحيويـة, فـالنفس عـد أرسـطو بمثابة الصورة للجسم الحي, والطبيعة لغير الحي, وعلم النفس عند أرسطو مركب من مادة وصورة[2] وهـو بعيد عن فهم أفلاطون للنفس إذ يبين أفلاطون أن للإنسان نفس موجودة قبـل اتـصالها بالبـدن, لان المثـل غير متحققة بالتجربة ولا مكتسبة بالحواس, وعليه فلا بد من قوة روحية تعقلها, يدل على وجودهـا تـذكر المثل وحركة الجسم وتدبيره بما يوافق الحكمة[3].

ويستخدم افلوطين مصطلح التواشج, الذي يبين فيه العلاقة بين الـنفس والجـسد, فاذا كان أرسطو اكد أن النفس تستخدم الجـسم بواسـطة الإحـساس, افلـوطين يؤكـد أن

(1) ينظر: أفلوطين، مصدر سابق, ص 53.

(2) ينظر: كرم، يوسف, تاريخ الفلسفة اليونانية، مراجعة هلا رشيد أمون. دار التقدم, ص 174.

(3) ينظر: كرم، يوسف، المصدر السابق. ص105-106.

النفس لا تستخدم الجسم الإ بعد كونها عاملة بواسطة الإحساس, هـذه الإحـساسات هـي انفعـالات تأتيهـا من الخارج, فالنفس تسخر الجسد من حيث أن كلا منها معزولا عن الأخر وان النفس هي الأصـل ولكـنهما يمتزجان, وهذا التمازج هو نوع من أنواع التواشج, الذي هو عبارة عن صورة لا تفارق الجـسد, انهـا تـشبه التماس الذي يكون بين الرّبان و دفة السفينة, فتكون الـنفس في هـذه الحالـة في بعـضها, وتكـون في قـسم آخر بالبعض الآخر, هذا الامتزاج بين النفس والجسد يؤدي إلى نتيجة مهمـة عـبر عنهـا افلـوطين بـانهما اذا امتزجا: " صلُح شرهما, وفسد خيرهما, فالصلاح يمد الجسد بالحياة, لكن النفس تموت بالغباء وذلـك حيـنما تشترك مع الجسد فتفسد[1].

فالجسد عن طريق التواشج يزود الـنفس بالانفعـالات ويمـدها بالحيـاة, فهـو مـن يخـاف ويرغـب ويلتذ...الخ, وافلوطين يميز بين التمازج بمعنى الامتـزاج الـذي يكـون مـستحيلا, لأنـه لا يمكـن الامتـزاج بـين طبيعة وطبيعة أخرى مختلفة, كامتزاج الخط باللون الأبيض ومـا يحـدث بـين الـنفس والجـسد هـو تمـازج بمعنى التواشج الذي لا يولد الانفعال بيـنهما, فـالنفس اذا أشرقـت في الجـسد كلـه فهـو لا يعنـي أن تتـأثر بانفعالاته, فالانفعالات لا تنسب إلى الجسد وماله حال هيئة الفأس, فالفأس المتكون مـن حديـد لا تتعلـق أفعاله بالحديد وأنما بالفأس المصنوع من الحديد, فكل الانفعالات المشتركة بين الـنفس والجـسد انمـا تعـود إلى الجسد, ويعرف افلوطين الجسد: " الجسد الطبيعي القائم بجهاز عضوي المهيأ لقبول الحياة" [2] والـرأي الذي تبناه أفلوطين اسنده براي أرسطو نقله افلوطين نفسه, فكما أن من الحمق أن تنسب الحياكة وفعلهـا إلى النفس, فكذلك الشوق والتألم من الحمق أن ننسبها إلى النفس[3].

---

(1) افلوطين, مصدر سابق, ص 52.

(2) أفلوطين المصدر السابق, ص 53.

(3) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق، ص 52- 53.

وهنا يترك افلوطين البحث في النفس, لان غايته من البحث هنا هو بيان مصدر الانفعالات واصـلها, تاركا البحث فيها لمجال آخر كما تقدم, معلنا أن البحث عن (الحيوان) المتكون من نفس وجـسد فقـط انـه متكون من هذا المركب ومع مركب ثالث, باحثا عن الجسد كيفية انفعالاته, وعن كيفية ألمه ولذته, معتـبرا أن عملية الانفعال هو ادراك الحواس لظواهرها وما ينتقل على هذا الأساس عن طريق الجسد إلى الـنفس, معتقدا أن هناك قوى متعددة في الجسد واصـفا إياهـا بخـير القـول: " لعـل خـير القـول في الأمـر هـو مـن توافرت فيه تلك القوى وعمل بموجبها فلا تتحرك هي بل تمد الذي جعلت فيه بالقوة اللازمـة "[1], فالحيـاة عند افلوطين هي ليـست حيـاة الـنفس وحـدها, ولا حيـاة الجـسد وحـده بـل هـي حيـاة المركـب, فلـيس الإحساس هو ما يحس به, بل هو صاحب قوة الإحـساس, هـو حركـة مثـيرة في الجـسد يجتـازه هـذا النـور ليصل إلى النفس, ولهذا يقال أن النفس لا تحس, انما قوة الإحساس حاضرة وبعلل حضورها يتم الإحساس.

يستخدم افلوطين (الروح) والتي يعتبرها نور مبعوث في الجسد وهو امر ثالث ومصدر للانفعـالات, وهذا النور المبعوث يجعل الجسد قابل للإحساسات التي ترد بفعلها على باقي الانفعالات التـي تحـس بهـا الروح, باعتبار أن الروح غير معزولة عن الجسد, فالإحساس الـوارد مـن الخـارج انعكـاس لمـا يـتم بـالنفس, والذي يتم بالنفس اقرب إلى الحقيقة من الإحساس, وافلوطين يوصف الإحساس بانه مجرد مشاهدة خاليـة من كل انفعال وما تقوم به النفس من انفراد في تدبير أمور (الحيوان) متناه الأفكار والظنون والمعارف.

فالنحن هو الأشراف على الحيوان وتوجيهه فهو قوة عقليـة تتكـون مـن إشراقـات نور الروح على المركب (النفس والجسد) و(المالدى)[2] قوة لا تفكر ليست عقلانية وهـي

---

(1) أفلوطين، المصدر السابق, ص54.

(2) المالدى: هي القوة الغير عاقلة التي تخص الحيوانات في فلسفة أفلوطين.

تتكون من قبل النحن تخص السباع والبهائم على اختلاف أصنافها, والفرق بينها وبين الأنسان, الثاني يفكر والأول لا يفكر أو خالي من التفكير[1].

هذه الروح أو النحن[2] على شكلي في فلسفة افلوطين, روح تكون ملكة للنفس, وروح تكون لذاتها, يطلق عليها: (روح فوق النحن) وهي أما أن تكون خاصة في الفرد أو مشتركة بين الأفراد (الجميع) أو أن تكون خاصة ومشتركة, فان كانت مشتركة فكيف تكون واحدة, ولا يمكن أن تكون خاصة ومشتركة في آن واحد فهذا مما لا يمكن, فلم يبق الإ أن تكون خاصة, , لكن انتشار الروح في البدن يجعل وجود النحن وجودا ثالثا بعد وجود (...) فهو ذات لا مقسمة تأتي من العالم الأعلى تدخل في الذات المقسمة التي هي النفس التي بدورها تكون مقسمة على كل أجزاء الجسد, وحضور النفس بالأجساد بمعنى انها تنيرها مكونة من نورها عدة ارتسامات, إحساس يكون في المركب, ومن الإحساس يشتق كل ما سواه ويسمى هيئة النفس, فتشتق الهيئة عن الهيئة فتكون النفس المولدة والنفس النباتية ثم إلى قوى صنع وأحداث حتى تنتهي إلى النفس بذاتها[3].

والنفس عند افلوطين خالية من الذنوب التي يرتكبها الأنسان والشرور التي تصيبه, وهذه الذنوب والشرور هي من لوازم الحيوان المركب وليس من لوازم النفس, فالظن والتفكير ليستا من خواص النفس مع أن النفس معصومة عن الخطأ, لان الظن الكاذب هو اصل كل الشرور, والشر هو نتيجة ل: (انهزام خير ما فينا أمام شر ما فينا) والشر ما فينا هو الهو[4] والغضب و التوهمات القبيحة, والتفكير على شكلين: تفكير باطل يعتمد على الخيال ولم ينتظر حكم ملكة التفكير, لكن الروح معصوم من الخطأ على خلاف النفس, وهنا يأتي النوع الثاني من التفكير الذي هو من خواص النفس

---

(1) ينظر: أفلوطين، التاسوعيات, ص 57.
(2) النحن :هي الروح في فلسفة أفلوطين.
(3) ينظر: فلوطين، المصدر السابق, ص 55.
(4) الهو: هو النفس في فلسفة أفلوطين.

الحقيقية وهو الحاكم على الانطباعات الواردة من الإحساس والمشاهدة وهو ما يطلق عليه العرفان[1].

والنحن عند افلوطين تقال على وجهين: نفس بهيمية ونفس فوق البهيمية, والأولى جسد مجهز بالحياة, والثانية هو الأنسان الحقيقي الذي يختلف عن البهائم كونه ذو فضائل من مقام الروح والروح لازمة للنفس, منفصلة عن الجسد مفارقة له, حتى أثناء أقامتها في هذا العالم وهي تنسحب من الجسد انسحابا تاما ويتبعها الإشراق الذي كان قد حصل منها على الجسد[2].

ويؤكد افلوطين أن بحثه الأخلاقي بحث مركز على (النحن) أم على (الهو) فالنحن هو الروح, وألهو هو النفس, وما يقوله افلوطين أن بحثه مركز على النحن ولكن بواسطة الهو, ومعنى بواسطة بمعنى أن الباحث هو النفس, معتقدا أن للنفس حركة كحركة الأجساد وهذه الحركة تمثل حياة النفس بالذات, وهو ما يقوم به العرفان, والعرفان هو الحياة الفضلى: " وعندما تدرك النفس الروح, وعندما يؤثر الروح فينا, فان الروح في آن واحد هو روحنا وهو امر علوي فوقنا نسموا اليه"[3]

(1) ينظر: فلوطين، المصدر السابق, ص 56.

(2) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 57.

(3) أفلوطين، المصدر السابق، ص 58

المبحث الثاني

الفضائل بين تطهير الذات والإشراق الروحاني

أولا: جذور مفهوم الفضيلة

يعتقد أن الفضائل كمصطلح كانت موجودة ومعروفة عند اليونان, وان الدور الأساسي الذي قام به أفلاطون هي محاولة لتحديد المفهوم الجوهري لكل فضيلة, وذلك كي يتوصل إلى: " تكوين تحديد عام وشامل لمفهوم الفضيلة ككل"[1]. ويقول أفلاطون: " مادام الشر يجول جولته في... الكون, وما دامت النفس راغبة في الفرار من الشر فلابد من الهرب, ولكن كيف تهرب؟ قال أفلاطون بالتشبه ب(الاله)"[2].

إذن الهدف الأساسي لأفلاطون هو" تحديد مفهوم الفضيلة كلا على حدة, ثم تحديد العلاقة القائمة بين جميع هذه الفضائل وتحديد مكانة ومنزلة وعمل كل فضيلة ليظهر اثرها الفاعل في حياة المجتمع الإنساني" [3].

بالنص الأفلاطوني المتقدم, يبدأ افلوطين ببحث مفهوم الفضيلة, جاعلا من معيار التشبه ب (الاله) الأفلاطوني هروبا من الشر الحاصل في هذا العالم, معطيا تفسيرا للتشبيه, وتفسيرا للشر.

ويبدا أفلوطين في التاسوعية الأولى/ الفصل الثاني, وفق ترتيب فورفوريوس, لكنها حسب ترتيب افلوطين انها المقالة التاسعة, حيث يقدم افلوطين سبيل الهروب من الشر الحاصل في العالم وهو طريق التشبه ب(الاله), ولا يتم ذلك الإ من خلال اكتساب الفضائل بالعدل والورع المصحوب بالفطنة وهو طريق الاستقامة للحصول على الفضيلة بشكل عام, وهو يخير نفسه بين أن يتناول الفضيلة مجتمعة أو يتناولها كلا على حدة:"

---

(1) شيكوني: أنجلو, أفلاطون والفضيلة, ترجمة: منير سغبيني, دار الجيل بيروت –لبنان, ط1, 1986, ص 9.
(2) افلوطين، المصدر السابق, ص 59.
(3) أفلوطين، المصدر السابق، ص 59.

ولعل الكلام كان ارضى لو قصرنا كل فضيلة على حدة, فيسهل علينا حينئذ تبين الأمر المشترك الذي بمقتضاه تكون كلها فضائل"[1].

يشرح افلوطين المعنى الذي أراده بالتشبيه والفائدة منه, حتى نعرف أن ذلك الأمر الذي يحصل في نفوسنا هو الفضيلة, ويعتقد افلوطين أن التشبه ب (الاله) ممكن, لكنه يتساءل هل أن هذه الفضائل هي فعلا موجودة فيه,؟ فما هي صفاته حتى نتشبه به, ولكي يبين صفاته, يعتقد افلوطين أن التشبه انما يكون على قسمين[2]:

1- يفترض وجود معنى واحد بين الطرفين, فهما متشابهان لانهما يستخدمان تشابههما من اصل واحد, ويقال انه تشابه بالتبادل.

2- ليس هناك تشابه بالتبادل, بل احد الطرفين يشبه الذي فيه الطرف الأخر فلا يفترض وجود معنى بين المتشابهين على أن يكون احدهما هو الأصل.

ولكي يبين افلوطين اصل التشابه وكيفيته فهو يقسم الفضائل إلى نوعين, وهو بهذه القسمة يختلف عن التقسيم الأفلاطوني والأرسطي للفضائل, فمن الواضح أن أفلاطون حين بحث عن الفضيلة جعلها مقرونة بالعلم فغاية الحياة هي الفضيلة أو الخير في مجال التقابل بين حياة التفلسف وحياة اللذة, فحياة اللذة تسعى إشباع كافة اللذات الدنيوية, والسعادة لا تحصل بهذا الإشباع بل تحصل بالفضيلة[3].

ويجعل أفلاطون الفضائل ثلاث تدير قوى النفس, الحكمة فضيلة العقل, وتكمله بالحق, والعفة فضيلة القوة الشهوانية تلطف الأهواء فتترك النفس هادئة, والعقل حرا, ويتوسط هذين الطرفين الشجاعة وهي فضيلة القوة الغضبية, تساعد العقل على

---

(1) افلوطين, التاسوعيات, ص 60.

(2) افلوطين, التاسوعيات, ص61

(3) ينظر: رشوان، محمد مهران, تطور الفكر الأخلاقي في الفلسفة الغربية, دار قباء – القاهرة, 1998, ص 69.

الشهوانية فتقاوم أغراء اللذة ومخافة الألم[1]. ويعتقد أن الحكمة أول هذه الفضائل ومبدؤها فلولاها لـترك الزمام أمام القوة الشهوانية, وانقادت الغضبية للشهوانية, ولم تكـن العفـة والـشجاعة مـن شروط الحكمـة وقيامها[2].

هذا التقسيم الأفلاطوني للفضائل يثير حفيظة افلوطين ويجعلها في مرمى نقده, إذ يعتقـد افلـوطين أن أفلاطون في جمهوريته اهتم بالنوع الأول مـن الفـضائل ولم يهـتم بالفـضائل الذاتيـة, ولم يكـن افلـوطين ناقدا لأفلاطون فحسب, بل نجده ناقدا لأرسطو أيضا بقوله بالوسط الذهبي الذي قال به, إذ يعتقد أرسطو الفضيلة ليست طبيعية لدى الأنسان, وان الطبيعي فقط هو القـوى والاسـتعدادات, والفـضيلة لا تكتـسب الإ بمعاونة الطبيعة, وهي تتعلم كما تتعلم أي فن من الفنون, فالإتيان بالأفعـال المطابقـة يـؤدي إلى كـمال الفن, وفقدان الأفعال المطابقة يؤدي إلى عدم كمال الفن, بل إلى نقصانه, مما يجعل الفضيلة قائمـة بـشكل كبير على التربية, فالفضيلة عند أرسطو استعدادات ما بـإزاء انفعـالات تنـشا مـن نمـو القـوة بـالمران, فهـي استعداد أو حال مكتسب, ويحدد أرسطو موقف الفضيلة تجاه الشهوات بان تختـار الوسـط الاعتـدال بـين الأفراط والتفريط, باعتبار أن الأفراط والتفريط كلاهما رذيلة بنظر أرسطو, عليه فالفـضيلة: " ملكـة اختيـار الوسط الشخصي الذي يعيه العقل بالحكمة"[3].

ثانيا: أنواع الفضائل عند أفلوطين

الفضيلة عند افلوطين في حقيقة أمرها وفي حد ذاتها: " انمـا هـو مـا كـان منـضبطا بالوحدة, ووظيفته بالنسبة إلى ذاته فلا معنى هنا لطرف أول وطرف آخـر"[4]. وافلـوطين يفرق بين نوعين من الفضائل, يطلق عـلى الأولى الفـضائل المدنيـة, ويطلـق عـلى الثانيـة

(1) ينظر: كرم، يوسف, مصدر سابق, ص 112.
(2) ينظر: كرم، مصدر سابق, ص 112.
(3) كرم: يوسف, مصدر سابق، ص 210.
(4) افلوطين, مصدر سابق, ص 64.

الفضائل بالذات, فالفضائل المدنية هي التي تحصل للإنسان ولكنها بحاجة إلى ما يكملها: " فالفطنة لازمة المعلل بالعقل, والشجاعة لازمة المتدافع بالعاطفة, والعفة وهي نوعا ما توافق الملكة الشهوانية, وتناسقها مع العقل"[1], وهي ما يطلق عليها بالفضائل الحضرية أو السياسية, التي يصل اليها الأنسان عن طريق تحرير النفس من رغبات الجسد وانفعالاته وإحساساته[2].

والفضائل بالذات وهي فوق الفضائل المدنية علوا بالرتبة والمتحلين بها يطلق عليهم أسم الربانيون والتشبه ب (الاله) لا يكون الإ عن طريق هذه الفضائل وهو في الحقيقة تشبه بالإله نوعا ما, ويعتقد أن التشبه بالإله سواء أكان بالفضائل المدنية أو بالفضائل بالذات, فان الفضائل الإلهية ليست من جنس فضائلنا, فاذا كان التشبه به ممكنا ولو مع الاختلاف فلا شيء يمنع أن نتشبه به تبعا لتلك الفضائل الخاصة, وهي ما يطلق عليها بالفضائل التطهيرية[3].

ويوضح افلوطين العلاقة بين هذه الفضائل وبين التشبه بالإله: " فاذا كان الشيء حارا لوجود الحرارة يجب أن يحمى منها ما تنبعث منه الحرارة, أما اذا صار الشيء حارا لوجود النار فهل يجب أن تحمى النار نفسها بوجود نار أخرى"[4] فصحيح أن في النار حرارة وان النار مولدة للحرارة ولكن هذا الشيء فطري, بالرغم من الفضيلة مكتسبة لكنها تتصف بالفطرية فيما تحاكيه عند النفس وتأخذه منها, ولكنه أيضا يريد أن يميز بين الحرارة وبي مصدر الحراة (النار) فالفضيلة شيء والمصدر الذي تأخذ مه شيء أخر فالبيت في ذهن المهندس هو ليس البيت الذي يدرك بالحس من ناحية التناسق والترتيب والتناظر, لكن اذا كانت الفضيلة موجودة, فالتشبه بها يوصلنا إلى التناسق والترتيب

(1) أفلوطين، التاسوعيات, ص 60.

(2) ينظر: عطيتو، حربي عباس, ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة, دار العلوم العربية, ط1، بيروت- لبنان, 1992, ص199.

(3) ينظر: عطيتو، حربي، المصدر السابق, ص 199,وكذلك ينظر: افلوطين, مصدر سابق, ص 60.

(4) افلوطين, مصدر سابق, ص 60.

والتساوي, واذا انعدم واستغنينا عن التنسيق والترتيب عدمت الفضيلة: " ولا بد لنا مع ذلك, من حضور الفضيلة فينا حتى يمكننا التشابه"[1].

ويشير افلوطين إلى أن الفضائل التي تكلم عنها أفلاطون في الجمهورية كانت فضائل من النوع الأول (أي فضائل مدنية فقط) ولكنه في نفس الوقت يشير إلى نوع أخر من الفضائل هو التطهيريات, وهذا استدلال من افلوطين بان الفضائل عند أفلاطون على نوعين[2] حيث يمكن أن نميز عند أفلاطون نوعين من الفضيلة: الحقة القائمة على معرفة الخير بالاتكاء على المبادئ العقلية, والتي تسمى (الفضيلة الفلسفية) وبين (الفضيلة الاعتيادية) وهي تلك الفضيلة الشائعة بين الناس, والتي تنطلق عادة من العرف والتقاليد أو من الدوافع الخيرة والمشاعر الغريزية نحو الخير.

والفضيلة الاعتيادية يمارسها الرجال المتزنون المعتدلون كالعادة والتدرب دون الفلسفة أو تعقل, ويطلق أفلاطون على هؤلاء الذين يمارسون الفضيلة الاعتيادية بانهم يجدون انفسهم في الحياة الأخرى كالدود أو النحل, وهو يجعل الفضيلة الفلسفية أصدقاء المعرفة، ويجنبها كل الناس بمختلف طبقاتهم ومنهم الساسة ورجال الدولة, ويجعلها فضيلة اللذين استطاعوا أن يحرروا انفسهم من الأحزان والمخاوف والملذات والشهوات, الذين يتمسكون دائما بما هو حقيقي والهي[3].

وينطلق افلوطين لبيان معنى التطهيرات, من خلال بيان العلاقة بين النفس والجسد, فالنفس ليست شريرة, لكنها توصف بالشر ما دامت ممتزجة بالجسد وهو انفعال النفس, وكذلك ظنه ظنها, لكن النفس الصالحة لا تشاركه في ظنه بل انها تنفرد بأعمالها

(1) أفلوطين، مصدر سابق, ص 60.

(2) ينظر، أفلوطين، مصدر سابق, ص 61-62.

(3) ينظر: النشار، مصطفى, تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي, ج1, ص 257-258.

وهذا ما يطلق عليه بالعرفان أو التفطن, من خلال أن النفس تكتسب مجموعة من الفضائل فهي[1]:

1- لا تنفعل بانفعال الجسد وهذا هو العفة.

2- لا ينالها الخوف عند انفصالها عن الجسد وهذه هي الشجاعة.

3- تنقاد للعقل والروح ولا تقاومهما وهذا هو العدل.

فالتطهيرات (عفة, شجاعة, عدل) الحصول عليها يمكن النفس من التشبه بالإله بحيث يكون موضوعها موضوعه ,وتدرك النفس الروح ولا ينالها انفصال, لان الأمر الإلهي: "طاهر وطاهر فعله, بحيث أن من يتمثل فيه يكون صاحب فطنة"[2], والعلاقة بين الاله والنفس هي كالكلام في الصوت الذي يعبر عن محاكاة للمعنى الذي في النفس[3].

إذن ثمة علاقة بين الطهارة والفضيلة, ولكن هل الطهارة هي الفضيلة, أم انها سابقة عليها, أم متأخرة عنها؟ تساؤل يطرحه افلوطين ويحاول أن يجيب عليه, وقبل الإجابة نجده يعرف الطهارة بانها طرح كل ما هو غريب[4] والخير هو عكس التطهير لان النفس بخلوها من الخير تبقى في حالة رَين, هذه الحالة هي ما تحتاج فيه إلى التطهير, فالفضيلة تكون اقل كمالا أثناء عملية التطهير, وبذلك تدرك نوعا ما غايتها وكمالها وبذلك يتم طرح كل غريب عنها, وتحصل على الخير, فالتطهير هو الخير بالذات, لكن هل أن الحقيقة التي ظهرت بعد عملية التطهير هي الخير بالذات؟ وما دعى افلوطين إلى طرح هذا التساؤل هو أن النفس لها ميلان, ميل نحو الخير اذا اتحدت بما يجانسها, وميل نحو الشر اذا اتحدت بأضدادها فلابد لها من التطهير لتحصل على الخير المحض[5].

---

(1) أفلوطين، التاسوعيات، ص 61

(2) أفلوطين، المصدر السابق, ص 61.

(3) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 61.

(4) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 62.

(5) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 62.

وليست الفضيلة عند افلوطين هي الخير بالذات, بل أن الخير بالذات هو ما يتحقق بعد التطهير, وافلوطين يميز بين (بعد التطهير), بين (عند الفراغ من التطهير), بعد التطهير لا يتيح للنفس الحصول على الفضيلة, لكن عند الفراغ من التطهير تتجه النفس إلى الاتحاد ويعرف هذا الاتجاه بانه مشاهدة وانطباع, يلامس النفس من الباطن ويعمل عمل المبصرات للبصر: "انه مشاهدة أطباع مرئي يلابسها من الباطن ويعمل فيها عمل المبصرات في البصر"[1] هذا الانطباع والمشاهدة كان كامنا في النفس مغشَ, ولكي يتحقق ويصبح حاضرا مشرقا مدركا, لابد من أن تتوجه النفس إلى منبع الإشراق الذي كان لديها من العالم الروحاني, وبذلك توفق بين الانطباع والحقائق التي تولدت عن تلك الانطباعات, وبذلك تكون الروح ليست غريبة عن النفس ما دامت أن النفس توجه نظرها نحو الروح وبدون هذا التوجه تكون الروح غريبة عن النفس وان كانت حالة فيها, ومثاله مثال العلوم التي دأب عاملين بموجبها, ولكن ما أن ندركها فأنها تصبح غريبة عنا[2].

فالفضيلة عند افلوطين لا تكتمل الإ بعد فعل الطهارة, فالتطهير سابق عليها, يجعل الفضيلة عن طريق الاتحاد نظير الاله, وتوحد بين النفس والإله, والتطهير يجعل النفس تهمل الأوجاع واذا لم تستطع لذلك سبيلا فاهي تحمل هذه الأوجاع مطمئنة, ويجعلها تقابل العنف ما امكنها الأمر, وان استطاعت ردته ردا مطلقا, وتمسك عن الانقياد اليه فيصبح العنف من لوازم الجسد العضوية, وبالتطهير لا اثر للخوف عندها فأنها لا تخاف والشهوة لديها غير متجهة إلى شيء قبيح وليس بشكل جامح نحو الأكل والشرب أو الجماع, بل انها تتجه بقدر ما تقتضيه الطبيعة وليس بالاندفاع الغريزي الأعمى[3].

فالتطهير يساعد الأنسان على تصحيح ما في الإنسانية من خطا وتحريف وهذا التصحيح ليس بان يتبرا من الإثم بقدر ما يريد أن يكون ألها, لان الأنسان ذو وجهين,

---

(1) أفلوطين: المصدر السابق, ص 62.

(2) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 62.

(3) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 62.

فأما أن يكون الهيا وأما يكون جنيا, فان كان فيه شيء من الخطأ أو التحريف فهو جني, وان لم يكن فيه شيء من ذلك فهو رب فقط: " بذاته هو الذي هبط من العالم الأعلى"[1], وبذلك يصبح الأنسان في مأمن من كل اضطراب وبمعزل عن كل عمل قبيح, فالفضيلة اذا هي الحكمة أو الفطنة في مشاهدة ما لدى الروح وان ما لدى الروح انما يكون بالإدراك المباشر, والحكمة والفطنة لهما وضعان وضع في الروح ووضع في النفس, وبينا سابقا أن الروح لا تحوي على الفضائل فتصبح الحكمة والفطنة كلتاهما فضيلة في النفس.

لانهما في غيرهما وهما ناشئان من غيرها من الروح, فهما بالروح في العقل وبالذات, أي انها قائمة بذاتها لا بغيرها, فالفضيلة هي: " في حد ذاتها قائمة بذاتها لا فيما هو غيرها"[2], ويوضح ذلك بمثال العدل, فالعدل في النفس هو ما يحتاج إلى تعدد أجزاءه لاكتمال وظيفته, وهذا التعدد يحتاج إلى كثرة, بمعنى أن الأجزاء تحتاج إلى كثرة, كون هناك عدلا واحدا بالذات عدل بتمام المعنى لا كثرة فيه ولا أجزاء, أن العدل بمعناه الأفضل, هو أن تعمل النفس موجهة نحو الروح, هنا كمل معنى الفضيلة الأفلاطوني وهو أن يكون الشيء في حد ذاته قائما بذاته لا فيما هو غيره.

ومن ها يتضح تميز افلوطين بين فضائل الروح (التطهيرات) وبين فضائل النفس (المدنية), ففضائل الروح أما هي في الملا الأعلى, فالعرفان لديها هو العلم والحكمة والعفة, هي انسحاب الروح إلى ذاتها, والعدل هو انصراف الروح إلى عمله الخاص وبقاءه في ذاته بريئا من كل غريب وهو الشجاعة, أما فضائل النفس تتأتى في رتبة ادنى من فضائل الروح إذ تتجه الفضائل إلى فضائل الروح فهي ليست فضائلها كما في الروح بل من خلال توجيهها نحو الروح, وبواسطة التطهير تأتي النفس على الفضائل كلها: إذ انها كلها تطهيرات تقوم على حالة الطهارة التامة, وان من توفرت له الفضائل العليا

(1) أفلوطين، المصدر السابق. ص 63.

(2) أفلوطين، المصدر السابق, ص 64.

توفرت له حتى الفضائل الدنيا مميزا افلوطين بين الأرباب أصحاب التطهير وبين أهل الإصلاح أصحاب المدنية, بين من يزهد في هذه الحياة رغبة في حياة أخرى هي حياة الأرباب و يحصل ذلك بالتشبه: " فان التشبه أما هو تشبه بهؤلاء الأرباب لا بذوي الإصلاح, فان هذا التشبه الأخير انما هو تشبه محاكاة بمحاكاة, ولكليهما اصل واحد و أما التشبه الأول فهو تشبه بالمثال نفسه"[(1)].

ثالثا: الفضيلة طريق إلى الحرية الحقيقية

أن الطريقة التي توسلها الإنسان ليمارس حريته الحقيقية هي تجاوز رغبات الدنيا في نفسه أو التوفيق بينها وبين العقل ورغبتنا دائما لخير في الحياة كي يصبح دائما كائنا حراً منزها عن أحكام الضرورة والتقيد بأحكام العقل لا يكون بالممارسات العملية الخارجية لأنّ هذه الأعمال مرهونة في الغالب بظروف ليست ناتجة عن أرادتنا[(2)].

والتأمل الباطن بالفضيلة والاحتكام إلى العقل لاستبطان الناموس الكوني سبيلا للتصاف النفسي بالفضيلة والتطهر ليسا في الحقيقة الحرية التامة بل إنّهما الطريق المؤدي إليهِا, هي التي لا تستبين في أجلى صفائها الإ عند حدوث الاتحاد بالآلة إذ أنّ الحرية الإنسانية لدى افلوطين ليست طاقة تامه منذ الفطرة بل هي قدرة فطرية على التحرر التدرجي بالتسامي الباطن حتى بلوغ مرتبة الحكمة مرتبة اللقاء بالكائن الحر في المطلق. وهذا الكائن الإلهي الحاضن كل الأشياء والحاضر في داخلها وأعماقها يشكل فيما يخص للإنسان النقطة التي يلتقي عندها مع نفسه ليكون اكثر حرية بمعنى أن الإنسان يكون حراً بقدر ما يتلاقى مع الأحد في قعره النفسي لذلك يكون الحضور الإلهي حافزاً رئيساً للإنسان في اندفاعه نحو التسامي وبالآتي نحو التحرر" إن طبيعة الخير هي أنْ يكون المرغوب في نفسهِ؛ وبسببهِ تؤدي سائر الكائنات أعمالها الخاصة بها أي حره أما التقائها

---

(1) أفلوطين، التاسوعيات, ص 65.

(2) ينظر: خالد, غسان, أفلوطين رائد الوحدانية ص 201

بها وأما امتلاكاً لهُ. فيكون الاله بالآتي غاية حريتنا ومنتهانا لأنه حاضرا فينا ولأنّ إرادته هي قدوة لنا"[1].

إن إنسان افلوطين يستمر عند الاتحاد كائناً زمنياً متحملاً مسؤوليته ككائن حر ولا يصبح البته عنصراً ضائعاً في النفس الإلهية كما أنّه ليس عنصراً تافهاً من عناصر الطبيعة كما يقول الذريون والماديون أو كائناً مسحوقا بحتمية الوحدة العضوية في هذا الكون ويكفينا في هذا المجال ما قاله افلوطين عن الإنسان الذي يختبر تجربة الاتحاد إذ عُدّه الكائن الذي يرقى إلى اقصى مستويات التحرر والاستقلال عند حدوث التجربة لنتأكد من استقلال معطيات الشخصية الإنسانية عنده ومن فقدان العدمية الفنائية الهندية الأصل فظلاً عن تبنيه هذا النوع من غبطة الاتحاد الذي كان المتصوفون المسيحيون يحكون عنه سعياً للتعري التام من لباس الزمن سبيلاً للاحتكاك بنور المسيح. فالاتحاد الباطن بالله يكون ذلك الحرية في أجلى صفائها وهو ما يقرب افلوطين إلى حد كبير من النظرة اللاهوتية الإنجيلية التي تعدُ الحرية القصوى مرهونة بدرجة القرب الروحي من المسيح والاتحاد.

(1) خالد, غسان, أفلوطين رائد الوحدانية، ص 201

المبحث الثالث

السعادة الإنسانية بين تطهير الروح والاتحاد بالإله

شغلت السعادة المنظومات الفلسفية المختلفة, وتمتد مسالة السعادة امتدادها الجذري مع وجود الأنسان ومع الوجود البشري, وهي هدف دائم وديناميكي, يبدا الأنسان بالتفكير في مشكلات وعيا أخلاقيا, بالإضافة إلى ما تحتله هذه المسالة من مكانه كبيرة في علم الأخلاق قدم لها المفكرون في مسيرة العطاء الإنساني الكثير من الجهود قديما وحديثا, باعتبار أن السعادة تشكل بسعادة الفرد وسعادة المجتمع والجيل بكامله حتى تكون مذهب السعادة الذي يعد من اهم التيارات الفلسفية الفكرية والعالمية وأهم نظرية من نظريات علم الأخلاق[1]

ويبحث افلوطين عن موضوع السعادة ,وهو يبين مجموعة من الموضوعات فيها من العلاقة بين الحياة الطيبة وبين السعادة, وهل أن لكل كائن من الكائنات الموجودة في الكون سعادة أو انها مختصة الإلهة والأنسان, هل السعادة واحدة أو متعددة وما علاقة الألم والشقاء بالسعادة وهل أن السعادة تكمن بملذات البدن؟ وهل انها تزداد مع ازدياد الزمن؟ وما المنهج أو الطريق الذي يمكننا استخدامه للوصول إلى السعادة؟ هذه الأسئلة هي ما يجيب عنها افلوطين في بحثه لموضوعة السعادة.

أولا: الجدل وسيلة الأنسان للوصول إلى السعادة

الجدل هو الوسيلة التي من خلالها يمكن أن يحصل الأنسان على السعادة وعلى الخير ومنه ينطلق افلوطين للوصول إلى الأصل الأول (الخير), لكن ما هو هذا الفن وما هو منهجه؟

مفهوم الجدل اتخذ معان متعددة ومتطورة, وأشار أرسطو أن زينون الإيلي هو أول من اخترع الجدل مشيرا إلى مفارقات زينون التي أدت إلى دحض خصومه, قاصدا بذلك

(1) ينظر: كيربل نيشيف وفو لتشنكو, أخلاقيات السعادة, ت. يوسف إبراهيم, ص 9-11.

منهجا يراد من وراءها قامة برهان الخلف لدحض الخصوم, وتحول الجدل بعد ذلك إلى فن يستخدمه المرء ليرضي مآربه بغض النظر عن الحقيقة, متوجا بروتاغوراس ذلك بقدرته على جعل الحجة الأردأ هي ما تبدو الأفضل, وهذا ما اطلق عليه أفلاطون (الجدل المموه), نتيجة لذلك قصد سقراط بالجدل فن الحوار أو البحث عن الحقيقة عن طريق السؤال والجواب, جاعلا من الخطابة نوعا من أنواع الجدل أو هي الجدل بحد ذاته, واستخدم الجدل بمعنيين عند أفلاطون, احدهما يرتفع به العقل من المحسوس إلى المعقول دون أن يلجا إلى ما هو محسوس, والثاني العلم الذي يمكن أن نصل به إلى المبادئ الأولى, فهو من يرتفع به الفكر إلى مثل العالم المعقول, وتطور هذا المفهوم عند أرسطو فكان استدلال يقوم على مجموعة من المقدمات المحتملة المستمدة من آراء الجمهور ,وحتى يكون الجدل جدلا لابد من وجود شخصين مجادلين يستخدم كل منهما تصورات معينة[1].

ويبين افلوطين أن للجدل علاقة مع الفلسفة, وهو يفرق بين مصطلح الجدل, وبين مصطلح الفطنة, ويحاول أن يوجد الرباط أو العلاقة بين هذين المصطلحين, ويعتبر الجدل وسيلة ونوعا من أنواع الارتقاء, ولكن كيف ينشأ الجدل؟ هل ينشأ عند النطفة الأولى ومن خلاله يكون الفيلسوف فيلسوفا والموسيقار موسيقار أو العاشق عاشقا[2].

والجدل نوعا من أنواع الارتقاء عند افلوطين لكن هو ليس نوع واحد للجميع فهو مختلف عند كل فئة, وهاك طريقان يمكن أن يصل من خلالهما إلى الارتقاء, فيعتقد افلوطين أن الموسيقار والعاشق كلاهما يتأثر بالجمال لكن الموسيقار سريع التأثر به, ويطرب له وهذا التأثير لا يكون بمبادرة من قبل نفسه وأنما هي بادرة تعرض له فيستجيب لها, وينظر دائما من عدم التوافق والانسجام في الفناء والإيقاع مما يجعله يسعى وراء النغم والتأليف وطريقة الانتقال هذه يصورها افلوطين, فالموسيقار يتغزل بالمادة عن

(1) ينظر: فتحي، محمد، الجدل بين أرسطو وكأنط, المؤسسة الجامعية للدراسات, بيروت -لبنان, ط1, 1995, ص 11-19.
(2) ينظر: افلوطين, التاسوعيات, ص 66.

الأشياء التي تحقق فيها توافقات وتناسبات فيقاد إلى الحسن فيها هذا أولا, ثم يجب عليه أن يلقن أن سبب التوافق الروحاني أو الجمال الكامن منه وهذا ثانيا, ويصف افلوطين هذا الجمال بانه جمال بالذات يبعث في الموسيقار (الاستدلالات الفلسفية) فتحمله على اليقين من غير دراية منه وهو قد يبقى عند هذا الحد وقد يتجاوزه[1].

إما العاشق فهو يدرك الجمال, لكنه يدرك بعض الذكر من الجمال ولا يقوى على نيل الجمال المتعالي, وإدراكه يأتي من أدراكه بالبصر لجمال الأجساد, ولكي يشمل الأجساد كلها فيجب أن لا يقف عند جسد واحد ويسحر به, وباطلاعه على الأجساد كلها يعلم انه اطلع على ما هو من تلك الأجساد جميعها وهو امر مختلف عن تلك الأجساد, وهنا أيضا إدراكين ادراك المبصرات وادراك آخر يشمل الأجساد جميعها, وهو بذلك يكشف له شيء من الأعمال الجليلة والقوانين السامية[2].

ومن هنا يتضح أن للارتقاء طريقين, الأول هو الارتقاء الذي ينتقل به من السفليات إلى العالم العلوي, والثاني هو طريق الذين انتهوا إلى العالم الروحاني, والذين كأنهم وطئوا بأقدامهم, وهم من يتحتم عليهم أن يسيروا ويتقدموا حتى يصلوا إلى نهاية المقام وهم بذلك يصلون إلى ذروة العالم الروحاني[3].

ويظهر من نصوص افلوطين أن الفيلسوف (المفطور على التفلسف) لا يحتاج إلى تلك الطريقين من الارتقاء, لأنه في حالة تأهب وكانه مجنح, فهي تحركه حو العالم الأعلى ولا يحتاج أن يتخلى عن العالم المحسوس, فعليه أن يهدى ثم عليه أن يترك له الرغبة التي فطر عليها للانعتاق من الحواس, عليه أن يلقن الرياضيات لما فيها من فائدة تعوده على ادراك اللاجسدي والتصديق به, ولكونه مفطورا على الفضائل يساق إلى كمال الفضائل[4].

---

(1) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 66-67.
(2) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 67.
(3) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 66.
(4) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 67.

ومن هنا تتضح العلاقة بين الجدل والفلسفة, فالموسيقار العاشق هو الذي يجب أن يلقـن الجـدل, والجدل بالنسبة اليهما ملكة قادرة على أن تعبر بالعقل عن كل شيء: ما هو, وبم يختلف هـذا الـشيء عـن غيره وبماذا يشارك غيره, وبالجدل تصنف الأمور, وتحدد لكل مرتبته في ذلك التصنيف, وهو مـا يـضع حـدا للتخبط في عالم المحسوس, فيقيم في عالم الروحاني ويستقر في عمله فيندفع الكذب ويغذي النفس بالحق.

ومن هنا يجيب افلوطين بان الجدل هو العلم الذي يستمد أصوله من الـروح التـي تجعـل الـنفس مستعدة لقبول المبادئ, ووظيفة الجدل هو أن يضم هذه المبادئ بعضها مع بعض فيؤلف بينهـا ثـم يعـود فيميز بينها حتى يصل إلى تمام الروح. والجدل ها اصفى ما في الروح والفطنة, وهـو افـضل مـا في الفلـسفة مع أن للفلـسفة أجـزاء أخـرى, كالطبيعـة التـي تـستعين بمعرفتهـا مـع الجـدل, وكـذلك نـتعلم الرياضـيات والحساب بمعونة الجدل, حتى في المباحث الأخلاقية تستعين الفلسفة بالجدل, مع أن الفلسفة تـستمد مـن نفسها إضافات إلى الملكات الأخلاقية والرياضيات التي بها تكسب تلك الملكـات, فالجـدل والحكمـة اسـبق من الفطنة لانهما اكثر شمولا وتنزها عن المادة, وبالإمكـان أن تكـون فـضائل المقـام الأدنى مـن دون جـدل, لكنها حينئذ تكون معيبة وناقصة, لكن لا يمكن أن يكون الحكيم والمجادل بدون تلك الفضائل[1].

ثانيا: العقل أساس السعادة الإنسانية

يرى الفلاسفة والعلماء أن العقل تأثير فعال في سعادة الـنفس أو شـقاءها, اذا كـان هـذا العقـل سـديداً ونابعاً من أعماق العرفان الروحي, وتمكن من اكتشاف كل ما هو يدور حولها مـن الموجـودات العليـا والـسفلى. واعتمادا على هذا الرأي يمكن أن نقول بان السعادة الإنسانية لا تعتمد على المكان الذي يعيش فيه, أو المجتمـع الذي يوجد فيـه, وأنمـا يتوقـف عـلى حالتـه العقليـة, أي ضـميره ووجدانـه وإدراكـه لمـا يحـيط بـه مـن حقـائق ومعـارف روحيـة, ولمـا كـان هـذا العقـل هـو الوسـيلة الوحيـدة للوصـول إلى المعرفـة الحقيقيـة ومعرفـة كـل

(1) ينظر، أفلوطين، المصدر السابق, ص 69.

ما يدور حولنا من أرواح خيرة فيحكم تأثير هذا العقل في المادة تأثيراً مباشراً, يمكننا من الوصول إلى صياغة أسلوب حضارتنا وثقافتنا حتى تتخذ المكان الذي يناسبها في هذا العالم[1].

وسعادة الإنسان وشقاءه لا يعتمدان على مقدار فضائله ورذائلها التي اصطلح عليها الناس في مألوف حياتهم وقيمتهم الاجتماعية السيطرة السائدة بقدر ما يعتمدان على مدى ذكائه وحكمته ومدى شعوره بالسيطرة التامة على رغباته وشهواته المادية, وأيضا مدى عمق عاطفاه الصحيحة أو ضالتها, وأيضا إمكانية نظرته للأشياء الجميلة التي تحيط به, فالجمل في الطبيعة وما فيها من أنواع الموجودات في غاية الروعة والإعجاب, وفي خفايا نفوس الناس, وفي الآراء والحكم البعدية, وفي الانغام الناعمة تدخل السعادة إلى أعماق النفس الإنسانية [2].

ونحن نجد عند افلوطين, فلسفة عقلية, تدرك بالعقل حقيقة الوجود وتفسره, وتجعل حياة النفس هي المعرفة. وفي رأيه أن خلاص النفس لا يكون من خلاص القيام بالمراسم والشعائر وتقديم القرابين إلى الآلهة, وأنما يكون عن طريق المعرفة- العقلية- وما الوجد الإ ثمرة من ثمار المعرفة, فالمعرفة العقلية هي وسيلة للحياة الروحية. وغاية هذه المعرفة هي الاتصال بالعالم العقلي. فغاية المعرفة عند افلوطين ومن قبله من الفلاسفة القدماء أمثال أفلاطون وأرسطو هي معرفة الأول أو الواحد. والاتصال بالواحد, اتصالاً روحياً, هي تلك السعادة الأبدية التي تفوق كل سعادة دنيوية أخرى, وهي الغاية القصوى لكل أنسان [3], فحياة العقل هي " قوام السعادة, والأنسان السعيد هو الذي

(1) ينظر: كيال, باسمة، اصل الأنسان وسر الوجود, ج4, (القضاء والقدر), دار ومكتبة الهلال, بيروت, ط1, 1981م, 214
(2) ينظر: كيال، باسمة، المصدر السابق, 218 - 219
(3) ينظر: عويضة, كامل محمد: افلوطين, ص 12

يحيى حياة العقل والذي أصبح كله هذه الحياة ذاتها والذي يجد فيها جوهر وجوده الحقيقي "[1]

ثالثا: السعادة العظمى هي الاتحاد بالإله

وقد جعل افلوطين السعادة العظمى والخير الأسمى في الاتحاد بالله, وهذا لا يتحقق لجميع الناس. فلكي يصل الأنسان إلى السعادة القصوى يجب أن يطهر روحه بأبعادها عن أفعال الشر والسعي الدائم نحو الكمال والرقي نحو الأعلى, فيصل إلى الانجذاب الروحي الذي يجعل من المحب والمحبوب شيئا واحداً باندفاع المحب عن ذاته حتى لا يشاهده الإ الله وحده. وهذا الانجذاب هو الخير الاسمى والسعادة القصوى التي لا تبقى الإ لحظات معينة لكنها تملأ النفس بهجة وسعادة لا يدركها الإ من تحقق له هذ الاتصال الذي لم يتذوقه افلوطين إلا أربع مرات خلال حياته [2].

فالسعادة هنا هي " سعادة النفس النقية التي استطاعت أن تتخلص من علائق المادة, ووجهت كل جهودها إلى مشاهدة العالم المعقول. هذه النفس هي وحدها التي تستطيع أن تستخدم الرؤية الباطنية, وهي وحدها التي تدرك الجمال التام, الجمال الخالص غير المدنس بالجسد والتي تحب حباً حقيقياً, ذلك لأن النفس الدنسة أو التي لم تطهر بعد لا تستطيع أن تتحمل البريق الرائع, بريق الموضوع التي تراه, ومن ثم فلا تدرك شيئاً "[3].

واذا كانت السعادة هي غاية, وانها الغاية القصوى التي يسعى اليها كل كائن في الطبيعة, فإننا نسلم بذلك اشتراك على الأحياء في السعادة مع الأنسان. فتكون الغاية النهائية في الطبيعة. واذا كان لا يمكن أن تهبط السعادة إلى غير الأنسان من الأحياء الأخرى, بان ذلك يؤدي إلى التسليم بشيء منه لأحقر ما في العالم, وأيضا النبات فيه

(1) عطيتو, حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة, ص199

(2) ينظر : عطيتو, حربي عباس: المصدر السابق, ص199- 200

(3) بالي, مرفت عزت محمد: النزعة الصوفية في فلسفة افلوطين- رسالة ماجستير-, ص 373

حياة وتطور نحو الاكتمال, فهو يتمتع بالحياة الطيبة مثل الإنسان, وبالتالي لا يمكن أن نسلب الأحياء الأخرى من الحياة الطيبة بل تشترك بها مع الإنسان(1).

لكن هل السعادة تزداد على مر الزمن, وهي تدرك على انها دائماً حاضرة؟ أن السعادة حالة راهنة ثابتة, والحالة في حضورها, كما هو الحال في كل فعل من أفعال الحياة. لما كان لنا الرغبة في الحياة وفي الفعل, فان تحقيق هذه الرغبة يزيد من السعادة. فنجيب: اذا كان ذلك كذلك فان سعادة الغد تكون اكثر من اليوم, وما بعدها أكثر من سابقتها, وما عادت السعادة تقاس بالفضيلة ؛ والآلهة تكون سعادته في حاضرهم أكثر ماضيهم, فالرغبة في الشيء هي رغبة في الشيء الحاضر, أما بالنسبة إلى اللذة فليس من الصواب حساب مدة اللذة في مجال السعادة. واذا ذهب البعض إلى أن اللذة هي (فعل لا يحول دون استرساله حائل) فالمقصود بها - اللذة - هو نفس ما نقصده بسعادة. على أن ليس للذة المستمرة من الازدياد الإ في اللحظة الحاضرة, أما ما مضى منها فهو قد فات وانتهى (2) .

ولما كانت السعادة وفقا للحياة الطيبة الصالحة, فان السعادة هي الحياة الفضلى. ولا تقاس هذه الحياة بالزمان بل بالسرمدية, فهنا لا زيادة ولا نقصان, ولا قياس بطول ما, بل الحاضر بالذات في تجرده التام من الزمان. لا يجمع بين الزمان والسرمد كما أنه لا يمدد ما ليس في مدد, بل يجب أن يؤخذ بأكمله(3).

صحيح أن التجرد من الزمان " وملذاته يعذب النفس, لكن المرور بتجربة الألم محتوم لدى الحكيم, على الإ يحرمه الحزن من السعادة, بل أن يحفظ بحريته أمام الشدائد كالسراج الصامد بضوئه في وجه العواصف, وان يتجاوز هاجس الانتحار بفن المواجهة

(1) ينظر: افلوطين، التاسوعيات, ص70

(2) ينظر : أفلوطين، المصدر السابق, ص 82 -83

(3) ينظر: أفلوطين، التاسوعيات, ص 84

وبالفضيلة, يكون الأنسان القدر على تخطي أحكام القدر. هكذا ينصرف الحكيم عن الاهتمام بالشؤون العملية لأنها لا ترقى به إلى السعادة " [1]

رابعا: السعادة بين الحياة الطيبة ورفاهية العيش

يفترض افلوطين أن السعادة غاية, وهي بذلك الحد الأقصى للميل الكامن في الطبيعة وهو بهذا التعريف لا يفرق بين السعادة وبين الحياة الطيبة, وتتوحد له الرؤى في معنى الحياة الطيبة وهل هي في رفاهية العيش أم في القيام بوظيفة خاصة, ويؤكد أن الحياة الطيبة حاصلة بكلتا الحالتين للأحياء الأخرى, فرفاه العيش ممكن في كل عمل يلائم الطبيعة, فالحيوانات المفطورة على الغناء والإنشاد عندما تقوم بذلك وتغني وتنشد فهي قد حققت حياة طيبة بعمل يلائم الطبيعة, وهو بذلك يسلم السعادة: " لكل حي أيضا عند انتهاءه إلى الحد الأقصى الذي ببلوغه تسكن الطبيعة في ذلك الحي, ذلك بانها حينذاك تكون قد نشرت ما قدر لذلك الحي من حياة, واستنفذت ذلك القدر من البداية إلى النهاية"[2].

وهو يؤكد على امرين:

الأول: سحب السعادة حتى على النبات بما تقوم به من عملية نمو وتكامل مع بيان الاختلاف في وجود الإحساس عنده أم عدم وجوده, فقد تكون الحياة الطيبة للنبات أو لا تكون, وهذا ينحصر في أثماره أو عدم أثماره, ويمكن تكون غاية الحياة (اللذة) بالنسبة للنبات وبإدراكها- لذة الثمر- تطيب الحياة وها يؤكد:

ثانيا: فلا يليق أن " يسلب طيب الحياة من غير الأنسان من الأحياء, والقول هوهو فيما اذا حددت الحياة الطيبة بالسكينة التامة أو بالعيش على مقتضى الطبيعة"[3], مع اعتبار أن سلب السعادة عن النبات بحجة انه لا يملك الإحساس قد يسلب عنه السعادة عن غيره من الكائنات بحجة انه لا يملكون الإحساس.

---

(1) خالد, غسان: افلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة), ص246

(2) افلوطين, مصدر سابق, ص70.

(3) أفلوطين، مصدر سابق, ص 70.

ويشرع افلوطين بنقد من جعل السعادة فقط في الحياة الطيبة, الذين يعتبرون أن العقل اشد قدرة في تسهيل اكتشاف ما في الطبيعة من الضروريات الأولى, فهل أن قدرة العقل على اكتشاف الضروريات مسوغ لسحب السعادة عن من لا عقل له, وان كان ينال الضروريات من الطبيعة وبدافع الطبيعة باعتبار انه يعيش بمقتضى الطبيعة[1].

وبعد هذا العرض يقوم افلوطين ببيان موقفه من السعادة ومفهومها, وهو ينظر اليها من خلال مفهومي (الترادف والاتفاق),ويعني الترادف التسليم وهو: "كل حي قابل لان يكون سعيدا, فالحياة الطيبة فعلا ثابتا لكل من حصل عندهم امر هو ذاته واحد عند الجميع وعليه نظر الأحياء كلهم"[2].

وهنا يجعل افلوطين السعادة مشتركة بين كل الأحياء من دون أن يكون هناك تمييز بين الناطق وبين غير الناطق, ناقدا من يجعل السعادة للناطق فقط ويعلقونها على من يمتلك العقل, وهم بهذا لم يجعلوا السعادة لجميع الأحياء.

أما الاتفاق, فالسعادة لا تكون على درجة واحدة بين كل الموجودات, وأنما تتميز مراحل السعادة فيها, وهذا التمييز يكون خاضعا أو واقعا وفق لدرجة (الإشراق والغموض), وهي تعد ارتساما لمستوى آخر غير المستوى الذي نحن فيه, وتكون طيب الحياة في الأول ارتساما لطيب الحياة في مستوى آخر, انه التمتع بحياة فائقة, الحياة التي لا نقصان فيها: "فان السعادة فقط لذلك الذي يتمتع بالحياة الفائقة"[3] والذي يحصل على الخير الاسمى فيكون صاحب حياة كاملة, ويؤكد افلوطين أن هذا المذهب هو الذي تطمئن اليه ويقول فيه: "الحياة الكاملة الحقة الثابتة حقا انما هي الحياة القائمة في تلك الطبيعة الروحانية, وان الأنواع الأخرى من الحياة الناقصة, بل هي انعكاسات للحياة التامة, لا الحياة بكمالها وصفائها"[4].

(1) ينظر: أفلوطين، مصدر سابق, ص 72
(2) أفلوطين، المصدر السابق, ص 72.
(3) أفلوطين، المصدر السابق، ص 73.
(4) أفلوطين، المصدر السابق, ص 73.

وتتحقق سعادة الأنسان بحصوله على تلك الحياة التامة الكاملة التي تقتصر بحصولها فقط على الإلهة لأنها لا تحصل لسواهم, فكيف تحصل للإنسان؟ يؤكد افلوطين أن الحياة انما تحصل للإنسان عن طريق الحس وعن طريق النطق والروح, وهذه الأشياء موجودة عند كل أنسان أما بالقوة وأما بالفعل, ولكن هذا ليس نوعا كاملا من أنواع الحياة, أن هذا جزء من حياة بالقوة, أما السعيد فله حياة أخرى, هو الذي اصبح بنفسه تلك الحياة وتوصل معها إلى أن يكون الإ أن يكونا شيء واحد, وان حصل الأنسان على هذه الحياة فانه حصل على الخير, انه الخير لذاته الذي بحصوله له لا يسعى الأنسان وراءه إلى أي شيء آخر: "وليت شعري وراء أي شيء تسعى, أما من الدنيويات فما يريد شيئا, وأما الخير الأفضل فهو معه, أن من حصلت فيه الحياة على هذا الوجه هو في حالة المكتفي المستغني"[1], فأي خير يرجوه يكون في قبضته, وهو بمثابة شيء ضروري وليس لنفسه بل لأمر من الأمور التي تخصه, وان ما يطلبه في هذه الدنيا انما يكون لقضاء حاجة هذا الجسد وتأمينه, ولا يصب سعادته بأذى لأنها الحياة الكاملة حتى عند الموت, لا يناله الاضطراب وفهو يعرف الموت ويعرفه أيضا الذين يكابدونه: "ولم يصبه الحزن على موتهم في ذلك"[2].

لا يعتبر افلوطين أن الأمراض والآلام من معوقات السعادة, فيمكن للإنسان أن يصبر عليها لأنه لم يردها, والسعادة انما تتحقق فيما يريده الأنسان, لا يقصد افلوطين بذلك أن الانتالم ولا نمرض, لان هذه من معاكسات السعادة, ولان السعادة عنده: " الحصول على الخير الحق فلماذا نتهاون في تركيز اعتبارنا على ما هو ذلك الحق وما اليه, فنحكم السعادة في طلب ما ليس منها"[3].

---

(1) أفلوطين، المصدر السابق, ص 73

(2) أفلوطين، المصدر السابق. ص 74.

(3) أفلوطين، المصدر السابق, ص74-75

فحضور الصحة والسلامة لا يرغبنا بشيء ما دمنا لا نهتم بها ولا نطلبها لكونها حاضرة ولا يشكل عدمها أثرا على الحصول على السعادة: " فليس في تلك الأمور اذا حضرت ما يرغب فيها, وهي لا تضيف شيئا على السعادة " ([1]) وهذه ما يصفها افلوطين بانها ضرورات معاشية وليست فقط خيرات, فالرجل السعيد لا يرغب فيها لان السعادة لا تتحقق بها ما دام الأنسان كان قد حصل على الأفضل فلابد من أن يحتمل طوارئ ما زال أن العالم يسير هكذا[2].

إن الملذات التي يحصل عليها الأنسان جراء السعادة هي ليست ملذات بالمعنى المادي (ملذات الإباحيين وملذات الجسد) حيث أن هذه الملذات (تبطل السعادة) وتقع الأفراح المفرطة أيضا في هذا الاتجاه مع ملذات الإباحيين والجسد, لكن أن كان (المجتهد) لا يعتريه ظرف التغيير والتقلبات, فان الخير في كل الأمور حاضر عنده و حاصل لديه, حتى أن أفعاله تتكيف وفق تكيف الأقدار وتبقى حسنة وان عاكستها الظروف, وليس فقط أفعاله البدنية بل حتى النظر, فاذا نظر العارف المجتهد في الجزئيات فلانها تحتاج بحث وتدقيق ويبقى (العلم الأعظم) في متناول يده ومعه[3].

ومن هنا يرى افلوطين أن السعادة ليست بضخامة الجسم أو عافيته كما اسلفنا, ولكن اذا توفر لحكيم ما كل ما خلا الطبيعة, ولم يتوفر ذلك لحكيم آخر, فهل يعني هذا بان السعادة غير متحققة لهما؟ وهل لهذا قضية في ادراك الكمال؟ يرى افلوطين انما نحن ننظر إلى الحكيم والسعيد (المجتهد) من خلال عجزنا ونقصنا, لان هذه الأمور لا تزيده ولا تنقصه وهي ما يقلل من قدره, بوضعنا له عرضة للطوارئ, فلا مقام للسعادة في أعراف الأيس, لان السعادة بالمفهوم الأفلاطوني استعداد للخير من جهة الأعلى[4].

---

(1) أفلوطين، المصدر السابق, ص 75.
(2) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 75-76.
(3) ينظر: أفلوطين، التاسوعيات, ص 79.
(4) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق. ص 81.

المبحث الرابع

الحسن والجمال

أولا: قدرة الأنسان على تأمل جمال الخالق.

يعتبر الأنسان الكائن الحي الوحيد الذي امتلك قدرة الإلهية على تـذوق فنـي ونفـسي للجـمال مـن خلال تذوقه لما يـدور حولـه مـن مظـاهر الكـون والطبيعـة, وهـو تأمـل يـشمل تـذوق الطبيعـة (المـادي) والتذوق الحيوي الذي يحيا مع الأنسان في البنية حتى يبدو له الكـون في اجمـل صـوره فيـستمتع الأنـسان بجمال الخالق في خلقه, والجمال موضوع وتساؤل للإنسان منذ اقدم عصوره واختلف حـول مـصدره كونـه هبة من الاله الخالق, وان مصدره روح شيطاني فمن المحذور البحث فيه[1].

وموضوع الجمال من حيث " مفارقة تجليه الظاهري, وباطنية أسراره, فانـه يكـاد أن يكـون اقـرب الموضوعات أدراكا للخلق في صفاته, كشفا لحقيقة أبداعه, من قبل رؤية المبدع المطلق (الحق) الـذي ابـدع المخلوق الحسي في مظاهره المتعددة للتعبير عن الجمال الكلي واللامرئي"[2].

ويعتقد أن أول مشكلة جمالية مرتبطة من خلال أدراكي لما هو جميل, هذا الأدراك الذي يقسم إلى إدراكين, ادراك حسي (خارجي) هو أدراكي لما موجود من خلال الحواس, وادراك باطني داخـلي (تأمـل ذاتي) هو ادراك الانفعالات النفسية, أفكار, مشاعر, إرادة, انفعالات, عواطف, ومـا يجمـع الإدراكـين معـا هـو أن موضوعها (المدرك) حاضر مباشر أمام الوعي[3].

---

(1) ينظر: عباس، راوية عبد المنعم, القيم الجمالية, دار المعرفة الجامعية, مصر, بدون طبعة, 1987, ص7-8.

(2) فيدروخ: عبد القادر, الجمالية في الفكر العربي, اتحاد الكتاب العرب, 1999م، ص 58

(3) ينظر: ستيس، ولتر، معنى الجمال, ترجمة: أمام عبد الفتاح أمام, المجلس الأعلى للثقافة, مصر, 2000م, ص 42

ومن الغريب ما تطرق اليه احد الباحثين: " لا يتضح راي قاطع لا فلوطين بهذا الشأن, فهو يقرر من جهة أن لا أحد يهب الجمال كل الكائنات باقيا في ذاته الجمال الأول جمالا اعلى من الجمال, وهو مبدا أول لجمال عالم المثل, ويقرر من جهة ثانية أن الجمال ليس (بالإله) بل هو بعده ويحتاج إلى (الاله) ولا يحتاج (الاله) اليه ليكون في درجة مباشرة بعده"[1].

وهنا ندخل إلى دراسة النظرة الأفلاطونية عن مفهوم الجمال, وكيفية عالج موضوعاته, بعد أن يقدم افلوطين استفهاما حواريا قبل البدء بكل فصل من التاسوعيات, إذ نجد أن افلوطين يؤكد على بعدين من الإبعاد الجمالية, بعد مادي كان له فيه راي خاص, وبعد روحي يحدد به اتصاله (بالخير والحسن الأعلى) ويحدد فيها أيضا التطهيرات في تكوين الفكرة الجمالية, يتساءل افلوطين هل أن الحسن في كل الأمور شيء واحد لا اصل له سواه؟ أم أن الحسن (الجمال) يكون في الجسد وأخر يكون في غير الجسد؟ ما الذي يثير أنظار المشاهدين ويلفتها إلى الجسم ويجذبها نحوه ويجعلها تلذ بمشاهدته؟

يبين افلوطين أن هناك اتفاقا بين الناس من أن الجمال هو تناسب بعض الأجزاء مع بعض وتناسبها بالنسبة إلى الكل, وهذا ما يجعل الشيء جميل المنظر وهذه النظرة يقدم افلوطين لنقدها, موضحا أن النظرة الجمالية هنا نظرة ليست بسيطة, انها نظرة مركبة لان الأشياء تكون جميلة بما فيها من تناسب وتزان، فالشيء جميل بتوازنه وتناسب فروعه, ومن ثم أن هذه النظرة الجمالية للكل تسحب الجمال من الأجزاء الفرعية المكونة لذلك الكل, فهي لا تملك الحسن في حدود ذواتها: " بل فقط بقدر ما لها تساعد أن يتم الحسن في الكل[2].

---

(1) غسان خالد, افلوطين, عويدات, بيروت - لبنان, ط1, 1983, ص 226,

(2) افلوطين, مصدر سابق, ص 86.

يعتقد افلوطين أن الكل اذا كان جميلا, وجب أن تكون الأجزاء المكونة له جميلة أيضا ووهو يفرق بين أن يكون الشيء جميلا بسبب أجزاءه المكونة له و بين أن تركب أو تشكل شيئا جميلا من أجزاء قبيحة, يزيد توضيحه لمسالة بان ليس كل جميل متكون من أجزاء بسيطة، فالشمس يقوم جمالها ولا تعتمد على تناسب أجزاء الوانها, وهذا ليس فيما يخص البصر فحسب, بل أن السمع له جماليته وصورته الجمالية, فالصوت يكون جميلا بغض النظر عن الأصوات المركبة له فالحسن: " في حيز البصر بخاصة, وهو أيضا في حيز السمع يدركه في تساوق الألفاظ"[1].

ينتقل افلوطين إلى مسالة (الأمور الفكرية والعلمية) ويعالج مسالة الجمالية فيه, فهل أن التناسب مدخليه في تكوين النظرة الجمالية, هل بالإمكان تكوين نظريات في العلوم أو قوانين أو معارف من خلال التناسب بين النظريات أو تكوين رؤية علمية جمالية من توافق في الآراء الفاسدة, وهل أن لكل فضيلة حسن في النفس, وهل هناك تناسب وما هو التناسب الذي به يتم التأليف بين بعض النفس وبين مشاهداتها[2].

بعد هذا التساؤل الذي يقدمه افلوطين يقدم نظريته في ادراك الأجسام للجمال, ادراك الجمال في الأجسام يكون بما تلمحه النفس لمحا فتلفظ باسمه, ثم تعرفه وترحب به, تتكيف وفقا له, أما القبيح فلا تستطيع النفس الإ أن تنسحب أمامه وتتمنع عليه وترده مستغربة, هذا الاستقباح والقبول يرده افلوطين لكون أن النفس بحقيقتها, انها بجانب الذات المتعالية على كل الأمور فتطرب وتفرح وتسحب ما كان قريبا منها, وتطرد وتبعد ما كان غريبا عنها, وليس في هذا الشيء ما يقود أو يعود إلى التجانس أو التناسب ويطلق افلوطين مصطلح (مطلق القبح) موضحا موقفه إزاء النظرية الأفلاطونية في قياس الصورة الحاضرة بجماليتها إلى مثالا لها في عالم آخر, أن ادراك الحسن والجمال لا يكون

---

(1) أفلوطين، التاسوعيات, ص 86.

(2) ينظر، أفلوطين، المصدر السابق, ص 87.

بمجرد التناسب أو تأتيه صورة تشابه وتماثله في عالم آخر, فالجسم جميل بسبب: " اشتراكه في عقل أتاه من عالم الإلهة"[1].

ويحاول أن يعالج مسالة الجمال بين ما هو في الجسم وما هو فوق الجسم, كمسالة البيت القائم في الخارج, مسالة البيت القائم في الذهن, حتى يستطيع الأنسان أن يحكم بالحسن (الجمال) على البيت الكائن في الخارج, فالبيت الذي في الخارج اذا أغفلنا النظر إلى الحجارة التي تكونه فهو مثالا للبيت في الذهن وها تحدث كثرة موزعة بين الهيولى وظاهرة فيها, ولكن وجود صورة مثالية لها تجعل صورة الوحدة (ضابطة لهذه الكثرة): " اذا ما ادركنا صورة تبرز مشرفة على الصور الأخرى لممنا شعث ما كان مشتتا في الكثرة, ورفعناه وسقناه إلى السرج الباطن بعد أن اصبح لا تقسيم فيه, ودفعاه إلى ذلك السر على انه يناسبه ويوافقه ويجانسه"[2] ويصور افلوطين الجماليات والأشياء الجميلة في الحسيات بانها ارتسامات أو أشباح قامت بعملية فرار من عالمها وجاءت إلى الهيولى المتكثرة فقامت بتنظيمها وظهرت أمامنا جميلة باهرة[3].

وهو يعالج أيضا الجمال فيما فوق الحسيات ما تدركه النفس ويطلب أن تبقى الحواس في السفليات ولا ترتقي معا للحكم على ما تدركه النفس, وهذا من خصائص المشاهدة عند افلوطين, وهنا التفاتة رائعة يؤكد افلوطين أننا لا نستطيع أن نحكم على الأشياء الجميلة الحسية الإ من خلال النظر اليها وادراك الحس فيها, فالمكفوف لا يستطيع أن يرى الأشياء الجميلة لعدم قدرته على رؤيتها والإحساس بها, فالأعمال الباطنية كذلك فمن لم ينشرح له صورا من الأدراك والأعمال والعلوم التي لها مدخليه ببهاء الفضيلة لا يستطيع أن يدرك مظهر العدل والعفة[4].

---

(1) أفلوطين، المصدر السابق, ص 88.
(2) أفلوطين، التاسوعيات. ص 88.
(3) ينظر، أفلوطين، المصدر السابق, ص 89.
(4) ينظر، أفلوطين، المصدر السابق, ص 89.

ويصف افلوطين من تحصل له هذه الأمور ويحصل له الأدراك النفسي أن يشعر بالفرح والجذب والطرب, وهذا يختلف اختلافا واضحا بين الأدراك النفسي وما يدركه الأنسان في الأدراك الحسي, الانفعالات تخبر النفوس بما لا نستطيع أن نراه, واكثر نفوسنا أدراكا هي النفوس التي تكون اشد حبا وهياما, كما يرى الحسن في الأجساد لا يكون بمستوى واحد عند من يرونه, فالجمال النفسي يختلف فمن كان يمتلك شعورا اقوى يوصف بالعشق[1].

ثانيا: الذات الإنسانية كيف تدرك جماليات المشاهدة

يوجه افلوطين ليدرك معاني هذا الجمال واللذة سؤالا إلى الذين عاشوا اللحظات وكيف يستطيعون أن يفرقون بين حالة ما قبل الصلاح في العمل وبين حالة الاستعداد الروحي, أن ما يشعرون به ليس شكلا أو لونا أو حجم, أن ما يشعرون به نفوسا منزهة عن اللون المنطوية على العفة, أن كل ما يحصل بعد هذا الانجذاب والصلاح عظمة النفس, والعفة الصافية وسلامة الطوية, والشجاعة في مظهرها المنطبع بالمروءة هو ارتياح واطمئنان, انه الروح الساطع الرباني الأصل وهي أمور نحبها انها الموجودات الجميلة[2].

وهذه المرحلة لا يصل اليها الأنسان الإ بعد تهذيب النفس من الشرور التي علقت بها نتيجة اتصالها بالبدن وتطبعت بما يريده البدن, انها حالة ذلك الرجل الذي سقط في الطين والوحل ولا يمكن أن يعود إلى جماله الإ بعد أن يزيل ما علق به من ادرأن الوحل, فالنفس لا تستطيع التحرر من الشرور التي علقت بها وليست بجوهرها الإ بعد أن تميط عنها الانفعالات التي انسكبت بها نتيجة اتصالها بالبدن[3].

ومجموعة الفضائل- التطهيرات- تصل اليها النفس بعد تنقيتها من مطالب الجسد ونزعاته هي العفة والشجاعة والفضائل, فالعفة تقطع كل صلة بالجسد وتهرب من

(1) ينظر، أفلوطين، المصدر السابق, ص 89.

(2) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 90.

(3) ينظر: أفلوطين، المصدر السابق, ص 90-91

الملذات الطاهرة, والشجاعة عدم الخوف من الموت, والموت هو مفارقة النفس للجسد ولا يخاف المفارقة من كان يعيش (وحده مع ذاته) وتحصل للإنسان كرامة توجب له احتقار الدنيا، وبالفطنة يفكر من خلال عدولة عن الدنيويات فالنفس بعد أن تطهر تصبح مثالا وعقلا وتمسي مجردة عن الجسد كل التجرد وتضحى روحانية كلها فكل الجماليات أما تحصل للإنسان من معين الحسن, مصدر كل جمال هو العلم الرباني, وبذلك نستطيع أن نوازن بين هذا القول وما ذكرنا من تساؤلات سابقة.

يتحدث افلوطين عن ذلك الارتقاء إلى العالم العلوي, عن حضور الذات الإنسانية بذات المدرك للجمال, ويستخدم عبارات من جماليات المشاهدة, ويؤكد وجوب العودة والارتقاء إلى ذلك الخير الذي ترغب به كل نفس, هذا الخير شاهد افلوطين عليه من يقول انه قد رآه, ومن عرف راه الحسن, وهنا يؤكد افلوطين كي نصعد إلى الخير الأبدي, نتوجه نحو هذا العالم ونتجرد مما لبسناه أثناء هبوطنا, فالنفس هابطة وأثناء هبوطها حصل لها تلوث لاتصالها بالبدن فلا بد أن نتجرد عنها لمن يرغب للصعود يجب يتطهر ويخلع ما عليه من ثياب, ثياب الشهوات, لكي يصعد إلى أقداس الهياكل عليهم أن يصعدوا عراة, ليدركوا: " القائم بتفرده وحده في صفاته وببساطته وقداسته, هو الذي يرتبط به كل شيء, والذي فيه تحدق ببصرها الأشياء كلها فتفرز أيسها وحياتها وعرفانها بالروح, إذ انه علة الأيس والحياة والروح"(1).

وهنا يصف افلوطين حالين حالة من شاهد, وحالة من لم يصل بعد إلى المشاهدة, فالذي لم يصل إلى المشاهدة يتصف بانه اعظم عشقا وحنينا للخير, واعظم همه هو أن يتحد به, أما المشاهد له فهو يسحر بحسنه, ويصاب بالبهتان والفرح ويشعر بالاضطراب البريء من كل ضرر, ويأخذ بالعشق الحق, ويحتقر كل ما كان يظن انه حسنا, ومن يشاهد الإلهة أو احدها لا يرغب بعد ذلك بحسن الأجساد ويستمد كل أموره من الملا الأعلى, ويصف افلوطين هذا الحسن: " أقول: ما راينا لو أنا شاهدنا ذلك الذي يوزع

(1) أفلوطين، المصدر السابق، ص 92

الحسن على كل شيء ويمد بالحسن كل شيء, باقيا في ذاته لا ينال شيء غيره, ولو بقينا هكذا في مشاهدته نتمتع به ونتحول اليه, فهل نعود في حاجة إلى حسن ما لأنه هو الحسن الأعظم وهو الحسن الأصلي يخلع الحسن على من يحبونه, ويجعلهم هم أيضا أهلا للحب[1].

فالشقي من ترك هذا الجمال وترك هذا الحسن واخذ بجمال الألوان والأجساد, ويهتم بالسلطان ومقامات الجاه, حقا على النفس أن تسلك طريق المجاهدة, الجهاد الأكبر الاسمى الذي يوصلها لذلك الحسن والذي من حقها أن تضحي لأجله بكل العروش وبكل سيادة على الأرض وحقها أن تزهد بكل ما في البحار والسماء اذا كان هذا الزهد " ما يؤمن الفوز برؤياه بعد توجيه الوجه اليه"[2].

هذه الرؤية هي رؤية خالصة, الرؤية التي تساعدنا على السير للوصول إلى الجمال, ولكن بعد أن نترك النظر إلى بهجة وجمال الأجساد, ونترك وراءنا ونحقق معنى الفرار إلى الجمال الأعلى " فلنفر هاربين إذا إلى الوطن المحبوب"[3].

هذا الفرار هو ما يحقق الحسن الباطن والنظر الباطن, ويبين افلوطين الفرار بان نعود النفس على مشاهدة الحسن في المعاملات ثم في الأعمال, وهو لا يعني بالأعمال الأعمال الفنية, بل يعني الأعمال التي يقومون بها أهل الصلاح والفضل, مثال النحات من اجل ما يقرب به افلوطين الفكرة.

فالنحات عندما يصنع التمثال يقوم بعدة عمليات قطع وصف وتنظيف وتمليس, وبهذا يخرج صورة للتمثال, فعلى الأنسان حتى يسطع أمامه بهاء الفضيلة وترى فيه العفة منصبة على القاعدة المقدسة لابد أن يزيح الفضول عن النفس ويسدد ما كان معوجا فيها, فان تحقق وحدة الصفاء مع الذات وابتعد كل ما يمنعك من الشوق كنت

(1) أفلوطين: التاسوعيات, ص 92.
(2) أفلوطين: المصدر السابق, ص 93.
(3) أفلوطين: المصدر السابق. ص 93

بتمامك النور الحق, المنزه من كل قياس, وتكون بذاتك يقينا واحدا, فتصبح تلك العين التي تدرك الحسن الأعظم, وتلك الحقيقة (الحسن الأول) أو الخير والخير والحسن الأول واحدا عند افلوطين وكمال الحسن قائما في الملا الأعلى.

ثالثا: درجات الجمال الإلهي بين الجمال الروحي والجسماني

وللجمال عند أفلوطين ثلاث درجات أساسية هي:

1- الدرجة الأولى (الجمال المعقول):

وتكمن أهمية الجمال المعقول عند افلوطين في انه خصه بالجمال الكامل التام, فإننا ندرك الجمال ونقدر فيضه وأهميته من خلال معرفتنا الباطنة المستمدة من العقل, فيكون هذا الجمال المستمد من العقل (من المثال المعقول), والمنعكس على العالم المحسوس نورا وضياء, مما يجعل النفس تحاول دائما التطلع نحو هذا الجمال الإلهي السامي. فإن افلوطين يفضل الجمال الروحاني على الجمال الجسماني, وبالتالي تكون الصورة المعقولة متقدمة من الجمال الروحاني وهي مصدر الجمال في العمل الفني(1), وفي العقل الأول جميع الأشياء وذلك لأن أول ما فعله الفاعل الأول هو العقل, الذي فعله ذا صور كثيرة ومتعددة وفي كل صورة من هذه الصور جعل جميع الأشياء التي تتناسب معها, فهو فعل كل صورة وحالتها في وقت واحد أي معا, فلم يفعل واحدة قبل الأخرى أو شيء بعد شيء, وأنما كلاهما معا وفي دفعة واحدة ولم يبدع بعض صفاته في وقت ولأخرى في وقت آخر كما هو الحال في الإنسان الحسي(2).

كذلك ربط افلوطين بين الفن والعالم العقلي, والهدف من ذلك هو أن الجمال هو الوسيلة التي تؤدي بنا نحو ادراك الحقائق, وقد قدم لنا مثالا يوضح من خلاله أهمية

---

(1) ينظر: عزت, ناهد نصر الدين: التأمل والأبداع في فلسفة افلوطين الجمالية, ص54

(2) ينظر: بدوي, عبد الرحمن: افلوطين عند العرب, ص 63، وأيضا: ينظر: غالب, مصطفى: في سبيل موسوعة فلسفية- افلوطين-, ص 63

العقل ومدى اثره في تحقيق الجمال من خلال المقارنة بين حجرين: الأول لم تطرأ عليه الصناعة, فهو باقيا كما هو على شكله الأصلي, أما الثاني فقد طرأت عليه الصناعة فتحول إلى تمثال آلة أو تمثال أنسان. ثم اصبح من حيث كونه تمثال آلة, تمثال لآلهة الفن والجمال, واصبح من حيث كونه تمثال أنسان, تمثال أنسان صنعه الفن جامعا فيه كل أصناف الحس والجمال فالحجر بفضل الصناعة أصبح حسناً في صورته, وليس لأنه حجر والا لصار الحجر الآخر أيضا حسن, بل أن الصناعة هي من جعلت منه حسناً وجميلاً, فهي التي أضافت اليه الصورة الجميلة البعيدة عن الهيئة الأولى التي كانت أصلا في دماغ الصانع قبل أن تصبح في هذه الهيئة [1].

أي أن الفنان الذي صنع التمثال من خلال ما عنده من قوة باطنية استمدها من الصورة التي محفوظة في ذاكرته من عالم المثل ومحاولته تجسيد هذه الصورة في عمله الفني, فيستمد تمثاله جوهره الأصلي من العالم المعقول. ولا يطبق هذا على فن النحت فقط, بل اكد افلوطين كذلك على فن العمارة مقدما دليله على هذا الرأي. يقول أن المهندس الذي يقوم ببناء مبنى معين, يهتم به حتى يصل إلى أروع هيئة وفي غاية الجمال, فهل يعود جمال هذا المبنى إلى شكله أو لونه الأصلي؟ يجب افلوطين بلا, انما يرجع إلى مدى مطابقته للصورة المثالية الأصلية أو الفكرة التي في ذهن المهندس التي يصمم على أساسها المبنى[2].

ومن الواضح أن افلوطين قد استمد مبادئ فلسفته الجمالية من أفلاطون حيث أخذ يبحث عن الجمال في العالم المعقول المثالي, وطالب الفن أن يحاكي الأصل والضلال, ونأتي بالفن من كل الاتجاهات الحسية. غير أن تصوف افلوطين وبعده عن العالم المادي السفلي أدى به إلى تشبيهه الجمال بالنور الباطني التي تستمد منه النفس نورها

---

(1) ينظر: افلوطين: التاسوعيات، ص481، وأيضا: ينظر: مطر, أميرة حلمي: فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها, ص89

(2) ينظر: عزت, ناهد نصر الدين: التأمل والأبداع في فلسفة افلوطين الجمالية, ص55

وتضيء به كل شيء. وقد يشع النور من خلال الصور, وقد لا يكون التناسب المحسوس الظاهري جميلا, لأن ما يكون في الحس مشوها وقد يرمز إلى ما وراء الحس من الجمال. وان ملاحظة سقراط التي بينها للمصورين بان يهتموا بتعابير الوجه والعين عن الخير الباطني انما كان لها الأثر الكبير على فلسفة افلوطين اتسمت لنزعة رمزية في الفن تتلخص في تجاوز المحسوس إلى ما وراءه من مبادئ العالم المعقول, فكل ما هو لا يحمل آثار العالم المعقول لا يكون جميلا ولا موجودا, لأن الوجود كله يعود إلى العالم العقلي, ويدين بوجوده لقوانين العقل. بهذه الرمزية الميتافيزيقية يزول القبح من العالم الحسي الظاهري, لان كل الموجودات انما توجد بفعل مشاركاتها في الحقيقة العقلية التي نجد فيها الوجود بالخير والجمال[1].

2 - الدرجة الثانية (الجمال النفسي):

تتطلع النفس دائما نحو الجمال, لا سيما الجمال الإلهي, فهي دائما في اشتياق إلى رؤيته, وتتجه باستمرار نحو العالم المعقول كي تتأمل جماله, وتتمتع برؤيته, فيمكنها القيام بدورها في أبداع الكون وتشكيله حسب هذه الرؤية, وخلق مادته خلقا جماليا وفقا للجمال المعقول, فالنفس تعد حلقة الوصل بين العالمين العلوي (المعقول) والسفلي (المحسوس), فهو يتطلع نحو مبدأ الجمال, ثم تخلق مادة الكون بحسب ما رأيته في العالم المعقول. تلك هي الدرجة المتوسطة للنفس بين العالمين العقلي والحسي, وهذا يعود إلى مدة قدراتها على التلقي والأبداع في الوقت نفسه, وكلما زاد تأملها لهذا العقل كلما زادت قدراتها على الخلق والأبداع, وذلك لأن العقل هو المبدأ الأساسي الذي تستمد منه النفس جمالها ومن ثم جمال الكون والعالم الأرضي[2].

(1) ينظر: مطر, أميرة حلمي: فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها, ص 91
(2) ينظر: عزت, ناهد نصر الدين: التأمل والأبداع في فلسفة افلوطين الجمالية, ص57

وبهذا الوصف الذي وصف به افلوطين اشتياق النفس وتطلعها نحو العالم العلوي لرؤية جماله قرب بين تجربة التذوق الجمالي وتجربة التذوق الصوفي, بل جعل من تجربة التأمل الصوفي الغاية القصوى للتجربة الجمالية وذلك لان الاستجابة الجمالية للفن لا تكون غاية بذاتها بل انها تستمد قيمتها الجمالية من كونها دالة على الحقيقة العقلية الروحانية, مثلها مثل الاستجابة لجمال الكون والطبيعة باعتبارهما يستمدان نورهما من المبدأ الإلهي والعلة الأولى التي تضع في نفوس الصوفية الشعور الدائم بالشوق الدائم نحو العالم الروحاني ورؤية الجمال الروحاني والخير الأقصى[1].

فالنفس بعد أن تركت العالم الحسي وارتقت صعودا إلى العالم الروحاني, فأنها أصبحت تشاهد الأمور الروحانية, وتعمل بما يليق بهذا العالم العلوي, فإنها لم تتذكر العالم الحسي. فاذا استغرق الأنسان في وجه من وجوه العرفان, صار لا يعمل سوى أن يدرك ويشاهد. فالعرفان لا يقوم على أمور انتهت وانقضت. ولا يخضع للزمان ابدأ. ما دامت الروحانيات في حيز الأبد وليست في حيز الزمان. فالتذكير صار أمرا مستحيلا في الملا الأعلى, وليس في الأمور الدنيوية فقط, بل في الأمور الروحانية أيضا[2].

واذا أردت النفس الحصول على هذا- رؤية الجمال الروحاني- فلا بد من الابتعاد عن كل المحسوسات الجزئية المتكثرة, أي أن تتحرر النفس من أي نوع من أنواع التبعية أو الهوى لكي تتمكن من تحقيق غايتها وإلهامها أو إشراقها عن طريق الاتحاد بالواحد, وهذا التحرر يكون خارجيا وداخليا في نفس الوقت, فالبعد عن الشهوات والملذات الخاصة بالجسد في عالم الأرضي المحسوس والعودة بالنفس إلى الوراء في داخلها, وأيضا تعويد النفس على أن تتطلع للجمال الروحاني للنفس الخفية في الطبيعة وقوانينها وترك طلب الجمال المادي, وقد شبه افلوطين تطهير النفس وتحررها من قيودها وخلاصها من أغلالها

(1) ينظر: مطر, أميرة حلمي: فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها, ص 92

(2) ينظر: افلوطين: التاسوعيات, ص353

وهي تحاول الصعود إلى العالم العلوي والاتحاد بالواحد ,بأولئك الذين يخلعون عنهم ملابسهم القديمة الدنسة قبل دخولهم إلى الأماكن الطاهرة المقدسة في المعابد[1].

فالنفس اذا انعكفت على نفسها وتطهرت تماما مما هو غريب عنها, ارتفعت في مجال المعرفة ووصلت إلى مرتبة الاتصال المباشر بالله عن طريق التذوق الصوفي, وهي تجربة عبر عنها افلوطين بأساليب مختلفة, ليقربها للقارئ, فيصف النفس عند حدوثها بانها لا تفكر بل ترتفع على كل فكر وتتحد بما تشاهده, فعندئذ لا تكون في مجال المعرفة العقلية أو الحدسية بل بصدد ما يسميه افلوطين بالجذب الذي تصل به النفس إلى حالة السكون عند اتصالها بالواحد, وهذ الحالة لا تتحقق لكل الناس. وأنما للفلاسفة وحدهم ولوقت قصير. فتغمر النفس بنور المصدر الأول للوجود.

وحديث افلوطين عن التجربة الصوفية (الجذب) يصدر عن تجربة شخصية مبداها التأمل الباطن, وتطهير النفس من كل العلائق المادية, ويروي فورفوريوس انها لم تحدث لإأفلوطين الإ أربع مرات طول مدة اتحاده به[2].

إذن لا بد من اللجوء إلى الخير الذي ترغب فيه كل نفس, والحسن انما هو مرغوب فيه على انه الخير, واليه تتجه الرغبة, وندركه للوصول إلى العالم الأعلى, وتتخلص به النفس من كل ما يتعلق بها من علائق مادية في هبوطها إلى الجسد, فاذا تجاوزت كل ما هو غريب عن الاله, شاهدت ذلك المبدأ الأول القائم بذاته ,وعرفت صفاته وبساطته وقداسته فهو علة الحياة والوجود والجمال, وهو الحسن بذاته, وهو من يوزع الحسن على كل شيء, باقيا بذاته لا يعتمد على غيره ومن أجله جاهدت النفس وكابدت حتى لا تحرم من المشاهدة العظمى التي تسعى اليها[3].

(1) ينظر: عطيتو, حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة, ص176-177

(2) ينظر: مطر, أميرة حلمي: الفلسفة اليونانية- تاريخها ومشكلاتها-, ص 427

(3) ينظر: افلوطين, التاسوعيات أفلوطين, ص91-92

ويمكن القول أن الموقف الجمالي له جانبان:

1- التأمل: (وأساسه العقل)

2- الشعور الوجداني: (الذي يدفع النفس نحو الجمال للارتباط والتعلق به).

الجانب الأول: التأمل

يحصل التأمل للنفس عندما تتأمل العقل الكلي, وبعد تأملها له تتمكن من القيام بأبداع الكون, وهي تنتظر إشارة منه لكي ترتقي نحو النور الذي يصدر عن الواحد (الأول), التي تتمنى أن تحيا بجانبه ,ولأنها ترتبط بالنفوس الجزئية تحاول دائما أن تتوجه نحو إشعاعها, لأنها اكثر راحة عند اتحادها بالعقول, وهذا لا يتحقق الإ من خلال التأمل الذي يتناسب مع طبيعتها, فبالتأمل ترى الإشعاع الذي يجذبها نحوه.

فالتأمل هو وسيلة النفس للوصول إلى جوهر الجمال, وقدم لنا افلوطين دليلاً يثبت صحة رأيه يقول: أن الجمال الأول الكلي, يستحيل أن يوجد أي نقص في أجزاءه لأنه أصح للتأمل, فهو صورة معقولة وموضوع للتأمل, وهذا ما يجعل النفس في شوق دائم اليه ورغبة في رؤيته(1). وغاية التأمل هي معرفة حقيقة العالم العقلي, ونتيجة هذه المعرفة هي الرؤية النقية للأشياء الموجودة في عالم الحس, وهذه الرؤية لا تقبل القسمة والتحليل, ولا تقبل التركيب أيضا, وما حقيقة العالم المعقول, الإ تعبير صادق عن حياة التي نعيشها في عالمنا هذا وفلسفة التأمل عند افلوطين هي فلسفة الوحدة, أي وحدة العالمين العقلي والحسي على حد سواء, والغاية من هذا التأمل هي الوصول إلى حقيقة المحسوس(2).

ويتخذ التأمل عند الإنسان شكلا من أشكال التسامي, أو شرطا من شروط التسامي البشري نحو الاتحاد بالواحد. ولا يكون فعل التأمل الأسمى لدى الإنسان الإ عن طريق المثابرة والابتعاد عن الحركة وعن العمل الخارجي ,والانعكاف على الذات,

(1) ينظر: عزت, ناهد نصر الدين: التأمل والأبداع في فلسفة افلوطين الجمالية, ص58- 59

(2) ينظر: عويضة, كامل محمد: فلوطين, 65

حتى يتحقق الاتصال بالـلـه باطنيا وإراديا وعقليا, فالإنسان هو صورة مصغرة عن العالم العقـلي, وهـذا مـا يجعل التأمل الباطن في الذات تأملا بالعـالم العلـوي. كـما معرفـة الـذات تـؤدي إلى معرفـة الوجـود بـأسره فالإنسان يفهم ذاته عندما يدرك الكون, ويفهـم الكـون بإدراكـه لذاتـه, فالتأمـل بالواحـد هـو تأمـل بالانـا (الذات) وهما في نهاية المطاف متصلان[1].

ويقدم افلوطين للإنسان بعض النصائح بقوله: "ابحث عن الـلـه بأمـان وبواسـطة مبـدأ كهـذا واصـعد اليه, فهو ليس بعيدا قط, سوف تتوصل إلى ذلك, فالوسطاء(بينك وبينه) ليـسوا كثـيرين"[2], واذا كـان " بعـدنا عنه ليس بعداً مكانيا بل انتقاشا مكانياً، فالاجتهاد لبلوغ الكمال الخلقي والعقلي هو اذا اسـمى أنـواع التأمـل, واصدق السبل لتحقيق غاية هذا التأمل وهي الاتحاد, على أن يكون هـذا الاجتهـاد زهـداً بالـدنيا وبكـل شيء سوى الـلـه"[3].

الجانب الثاني: الشعور الوجداني.

الشعور الوجداني هو من يدفع النفس نحو التعلق بمـصدر الجـمال, فهـو الـذي يعطيهـا الإحـساس بنشوة داخلية, وشعور باطني يقودها نحو لذة تـزداد كلـما ازدادت قربـا مـن منبـع الجـمال, ويقـوى بهـا السرور والشوق كلما ابتعدت عن الإحساسات الماديـة وتكـريس اهتمامهـا عـلى تأمـل الجـمال الـسامي أي الجمال الإلهي.

فالجمال السامي هو الجمال الحقيقي المطلق, غير الزائف, فهـو الـذي يـدفع الـنفس نحـو التأمـل بالعـالم المعقول بهدف رؤيته ومن ثم الاتحاد بالواحد. ويجعل النفس تكتـشف الاخـتلاف بـين الجـمال الـسامي, والجـمال المحسوس (المادي), فالأول حقيقي والثاني زائف وزائل[4].

---

(1) ينظر: خالد, غسان: افلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة), 208- 209

(2) خالد، غسان، فلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة) ص209

(3) خالد, غسان: المصدر السابق, ص209

(4) ينظر: عزت, ناهد نصر الدين: التأمل والأبداع في فلسفة افلوطين الجمالية, ص59

3- الدرجة الثالثة: الجمال المادي.

يقول افلوطين إن الحسن والجمال المادي متضمن في حيز البصر, وأيضا في حيز السمع بحيث ندركه من خلال الألفاظ, أو من خلال ما نراه في الطبيعة, كما انه متضمن في الموسيقى في مختلف ألوانها في النغمات والتوقيعات. وكذلك من يرتقي من مستوى العالم الحسي إلى مستوى العالم العقل يتمتع في بالحسن في العادات والحالات والعلوم, بالإضافة إلى حسن الفضائل[1].

ويطرح افلوطين تساؤلات حول موضوع الجمال المادي ومنها: ما الذي يجعل البصر يدرك الحزن في الأجسام وما يجعل السمع يستجيب إلى الحزن في الأصوات والنغمات؟ أما ما يتعلق بالنفس فهل يكون الحسن في الجسد شيء وفي غير الجسد شيء آخر؟ إلى غير ذلك من الأسئلة التي تتعلق بهذا الموضوع, لكن من المهم أن نعرف بما يكون الشيء جميلا؟ وما الذي يجذب الأنظار نحوه؟ أي هل يكون الجمال متضمن قيمته الجمالية من ذاته؟ أم انه يستمدها من اختلاف الصور والأشكال التي يتضمن فيها؟

يكاد الناس كلهم يجمعون على القول بأن تتناسب بعض الأجزاء إلى بعضها وتناسبها مع الكل, بالإضافة إلى لطف الوان الوجه أيضا, هو ما يجعل الشيء حسن المنظر. فالتناسب والتوازن هو ما يجعلها جميلة. فان الحسن في نظر هؤلاء الناس لا يكون منتظما في البسيط بل متضمن في المركب- الكل -, وبالإضافة إلى ذلك فأن الحسن هو للكل ,أما الأجزاء فهي ليس لها جمال بحد ذاتها, بل أنها تأخذ جمالها من الكل [2]. لكن هناك تساؤل كيف يكون التناسب والتوازن مقياس الجمال في الأمور الفكرية والعلمية ,وجمال النفس وجمال الفضيلة والقوانين والأحكام؟ فأين يكون التناسب فيها؟

---

(1) ينظر: افلوطين, تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الأولى), ص 86 وأيضا : ينظر: عزت, ناهد نصر الدين: التأمل والأبداع في فلسفة افلوطين الجمالية, ص 60

(2) ينظر: افلوطين, تاسوعات افلوطين (التاسوعة الأولى), ص86

ينتقد افلوطين في تاسوعة الأولى رأي القائلين بان جمال الشيء يعود إلى التناسق والتناسب بين أجزاءه. ورأيهم يؤدي إلى أبطال بساطة الشيء الجميل ويصبح مرعبا, بينما الجمال الحقيقي هو جمال الكائن الروحاني البسيط البعيد عن أي تركيب. بالإضافة إلى ذلك فالشيء لا يكون جميلا في حد ذاته الإ اذا صار في المركب لأنه يستمد جماله منه. وأيضا فلا يمكن تطبيق مبدأ التناسق على جميع الموجودات على الرغم من كونها جميلة, كالأشعة الشمسية البسيطة, والبرق والصوت, والذهب, ووجه الأنسان الذي تارة يكون جميلا وبشعا تارة أخرى بدون تبدل في تقاسيمه. فضلا عن العقل, والقوانين, والمواعظ, والعلم, والفضيلة, فالجمال لا يكون في التناسب والتوازن, بل في الفكرة التي يعبر عنها, أي بإيحائه الباطن وغير المظهر الخارجي في الحسن[1]

ولقد أرجع افلوطين قيمة الجمال إلى " خاصية مهمة وهي القدرة على (الإشعاع) التي تعطينا الإحساس بالجمال سواء أكان هذا موجودا في الحسن من الأفعال والآراء وآداب السلوك, أم في الضمير الخلقي, فلم يقتصر الجمال على شيء محدد, بل قرر أنه موجود في جميع الأفعال, وأيضا في ثمار الفضيلة, وفي جمال النفس, كل هذه الأنواع يجمعها شيء واحد هو (الشعور الجمالي) "[2].

أذن فالقدرة على الإشعاع هي التي تجعلنا نشعر بالجمال, فالجمال لا يتعلق بشيء محدد, بل انه موجود في كل الأفعال والألفاظ، وأيضا في الفضيلة وبالذات (العفة والشجاعة والعدالة), وفي النفس, وحتى في وجود البشر, فكل أنواع الجمال يجمعها الشعور بالجمال.

وكل أنواع الجمال هذه هي جمال مادي طبيعي, أي تنسب إلى الطبيعة, إلا أن الجمال في النفس أفضل وأكرم من الجمال في الطبيعة, بل أن الحسن الذي في الطبيعة هو

---

(1) ينظر: خالد, غسان: افلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة), ص 225 وأيضا: عطيتو, حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة, ص173

(2) عزت, ناهد نصر الدين, التأمل والإبداع في فلسفة افلوطين الجمالية, ص60

من الحسن الذي في النفس. وأنما يظهر لك الحسن النفسي في المرء الصالح, لأن المرء الصالح اذا القى عن نفسه جميع الأمور الدنيئة وزينها بالأعمال الفاضلة الحسنة أفاض على نفسه النور الأول من نوره وصارت صافية بهية. ينير النفس بواسطة العقل ولا يستمد نوره من شيء, بل هو مصدر النور الأساسي الذي يوجد في العالم العقلي [1].

فالجمال في النفس أشد من الجمال في الطبيعة فهو أصل الجمال الذي في الطبيعة. كما أن البنية المعنوية للحسن في النفس تكون أشد وضوحا في معالمها وخطوطها, وتزداد حسنا يوما بعد يوم فبعد أن تزينت النفس ونشرت نورها المستمد من المصدر الأول (الحسن الأصلي),تجعلنا ندرك كيف تكون البنية المعنوية المتقدمة عليها. وهذه البنية تبقى في ذاتها ومع ذاتها, لا تقبل على شيء, ولا توجد في شيء غير ذاتها ومبدعها هو الحسن القائم بذاته في النفس ,وان الصورة التي تؤخذ عنه انما تكون صورة اقل منه مقاماً وأدنى مرتبة [2].

رابعا: الرؤية (المشاهدة)

كل الموجودات ترغب في المشاهدة وتحدق دائما إلى هذه الغاية. وهذا لا ينطبق على الأنسان الناطق فقط وإنما على الحيوانات والنباتات والأرض التي يتولد فيها. فكل ما هو على وجه الأرض يتشوق دائما إلى هذه الرؤية الروحانية. وهذه الرؤية تختلف من شيء إلى آخر, فكل شيء ينال منها نصيبا بحسب ما قدر له طبعا. وتكون هذه المشاهدة تارة حقيقية وأخرى أثرا وتقليدا لهاكما هي أنها قد تكون هي السبب في اللهو والجد عند الطفل أو عند الكهل فالطفل يطلبها لاهيا بينما الكهل يطلبها جادا. أذن فالمشاهدة هي غاية كل أعمالنا[3] .

(1) ينظر: غالب, مصطفى: في سبيل موسوعة فلسفية– افلوطين-, ص58 - 59

(2) ينظر: افلوطين, تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الخامسة), ص483

(3) ينظر: افلوطين, تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الثالثة), ص 280

فالحضور الإلهي عند افلوطين أمر صريح. وشعور الكائن للتوق إلى اللقاء بالأحد هو رد فعل طبيعي وحتمي لديه, وذلك لأن هذا الحضور الإلهي ليس فعلا عرضيا طارئا لدى الأحد, بل هو فعل كينونني فيه ملتحما التحاما كليا بالوجود وبالكائنات كافة, وهذا الارتباط بالواحد, هو ارتباط وثيق بين كائن الزمان ومثاله العلوي. فتبطل المسافة بين الأدنى (المخلوق) والأعلى (الخالق), فيصير العالم العلوي ومصدره الإلهي في متناول يد الأنسان. فالأشياء الغير حية تتعلق بالنفس بالخير في ذاته من خلال العقل الكلي, وكل موجود يحصل على نصيبه من الخير الإلهي ,لأن كل كائن هو وحده وهو كائن, فضلاً عن مشاركته لصورة نوعية (مثال) فهو لا يشترك الإ إذا صورة الخير. وهكذا تؤدي النفس الكلية وضيفتها, ويسعى إلى الواحد بالشوق التدريجي بواسطة العقل, لتكون في تآلف مع ذاتها ومع الوجود ومع الواحد في وحدة واحدة تشبه دائرة النور التي تدور حول محورها والساعية للارتداد اليه. وما ينطبق على النفس ينطبق على سائر الموجودات المتشوقة إلى رؤية الواحد حسب قدرتها وعبر وضيفتها الطبيعية. ويصير الكائن يتوق إلى الاله توقا فطريا: لأن الواحد هو الحقيقة التي ينزع اليها كل شيء[1]. فكل كائن يبدأ بمشاهدة العالم الحسي ثم يصعد بهذه المشاهدة للوصول إلى العالم العقلي, ثم الواحد, والاتصال به بعد ذلك وهذا هو هدف التأمل.

فالرؤية عند افلوطين هي الوسيلة التي تنسي الذات الإنسانية لأنها تقوم بنفس الدور الذي تقوم به النفس الكلية وهي التأمل والأبداع الذي لا بد أن يعتمد على ادراك حقيقة الجمال ومعرفة جوهره, وهذا لا يمكن تحقيقه الإ بعد التأمل, أي تأمل الكون ومن ثم تأمل ذاتها الباطنية ومن ثم تأمل العالم المعقول[2].

---

(1) ينظر: خالد, غسان: افلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة), ص 204- 205 وأيضا: ينظر: أبو حسين, محمد رزقا موسى: المؤثرات الدينية في فلسفة افلوطين, ص253

(2) ينظر: عزت, ناهد نصر الدين: التأمل والأبداع في فلسفة افلوطين الجمالية, ص92-93

وعملية الرؤية تنطوي عن طريقين هما: الذات التي ترى الموضوع الذي يرى. والغاية من هذه العملية هو الحصول على الوحدة بين الرأي والمرئي, أي التخلص من الثنائية بين الذات والموضوع, فلا بد من اتصالهما معا, لأن انفصالهما يستحيل تحقيق الرؤية الإلهية, لأن الوحدة هي الأصل في عملية الرؤية[1]. ويشكل سعي الكائن إلى الوحدة في ذاته ومع عليته دوراً ديناميكياً توقه إلى الواحد. فالوحدة هي المحور الأساسي لاهتمام فكرة افلوطين.

كما أن مقياس وجود الكائن هو وحدته الذاتية, التي تكون بمثابة جواز عبوره الوحيد من التبعثر في الصيرورة إلى الإلمام على ذاته في الأزل, أي من التجزؤ والقسمة في المادة إلى التوحد والاتصال بعالم الحقيقة, من البعد عن الواحد إلى التسامي والاتصال بالمصدر الأول. فيتخذ الفرد بالكل, وهذه هي الغاية القصوى النهائية لكل فرد في هذا الكون[2].

وكذلك هذا التوق إلى الواحد لا يكون فقط عملا إراديا أو معرفة عقلانية واعية, لأننا في أي حال من الأحوال نمتلك الشعور الدائم بحضوره حتى لو لم نحبه أو نسعى اليه. فيقول افلوطين أن الحضور الإلهي في الوجود هو عليه وشامل حتى لتبطل الحياة خارج هذه الذات الإلهية [3].

ويقول افلوطين: "أن المهم هو أن يصبح المرء قادرا على رؤية العظمة التي تعلو رأسه, للوصول إلى هذا السمو يجب أن نلاحظ بأن الجمال المدرك في الأشياء المادية هو جمال مستعار"[4]. ويذكر تلميذه (فورفوريوس) بان أستاذه افلوطين قد حصل له هذا

(1) ينظر: بالي, مرفت عزت محمد: النزعة الصوفية في فلسفة افلوطين (رسالة ماجستير), ص 363

(2) ينظر: خالد, غسان: افلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة), ص 205

(3) ينظر: خالد, غسان: المصدر السابق, ص 207

(4) عطيتو, حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة, ص174

الشعور حوالي اربع مرات, حين كان عمره 68 سنة, شعر بالسعادة قرب الاله ,والاتحادية, شعورا لا يوصف[1].

فكل من يرتفع من مرتبة العالم الحسي- مرتبة الصعق إلى مرتبة الطمأنينة بعد القلق, إلى الهدوء والسكينة بعد الخوف, يصبح وكأنه هو الاله, أو بعبارة أخرى يعرف بأنه هو الله. ولا يقصد هنا بالمعرفة أن يكون ذات وموضوع, بل أن تكون الذات هي الموضوع, والموضوع هو الذات, فيكون الاثنين في هوية واحدة مطلقة.

وفي هذه الحالة تسقط أيضا التفرقة بين العاقل والمعقول, بل يصبحان شيئا واحدا. وبعد أن كان الأنسان في حالة التكثر والتغيير من حال إلى حال, يصبح في حالة من الهدوء والسكون والطمأنينة الخالصة, كما وهذا ما يسمى بحالة (النفس المطمئنة) عند المتصوفين المسلمين, أو حالة (الاتحاد بالله), وحالة خروج الأنسان عن ذاته, واتحاده الواحد (الذات الإلهية), ولا تأتي هذه الحالة إلى الأنسان باختيار أو إرادة, بل انها تأتي وكأنها نور يهبط عليه, أي أنه لا يجاهد من أجل الحصول عليها, وأنما ينتظر حصولها له[2].

هكذا يستشعر الأنسان توقا إلى احد, سواء شاء أم أبى, حتى لو كان نادما, فكل شيء ستوق إلى غاية واحدة بضرورة طبيعية وهي الاتحاد بالواحد, كأنه يدرس عجزه عن أن يوجد بدونه. فالجمال الذي يجذب اهتمامنا ويوقظ فينا الحب لا يدركه الإ العارفون وفي حالة اليقظة. أما (الله) فهو هدف مولود معنا, ورغبة موجودة فينا مدى الحياة, موجودة حتى عند النائمين, فيمثل هذا التوق إلى الله حلم عالم الزمان في الخلاص من ذاته, لكنه حلم مكثف في النفس البشرية, فيتعزز الأنسان بالتقاط لحظة الاحتكاك وجدانيا, وتأدية الشهادة عن ذلك[3]

---

(1) ينظر: جيمس, وليم: بعض مشكلات الفلسفة, ترجمة: محمد فتحي الشنيطي, مراجعة: زكي نجيب محمود, المؤسسة المصرية العامة, القاهرة, بلا طبعة, 1962م, ص105 وأيضا : ينظر: الجبر, محمد, الاختلاف في الفلسفة اليونانية, ص 235

(2) ينظر: بدوي, عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني, ص150

(3) ينظر: خالد, غسان: افلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة), ص 207- 208

خامسا: الحب الإلهي (العشق)

هناك تساؤل يضعه افلوطين في تاسوعة الثالثة حول هذا الموضوع.

وهو: هل أن الحب هو اله أو جني أو انفعال في النفس؟

في بداية الأمر يتوجب علينا أن نطلع على آراء الفلاسفة السابقين الذين اهتموا بالبحث في هذا الموضوع, ومنهم أفلاطون الإلهي الذي قد كان دون العديد في مؤلفاته بما يخص (الحب). ففي رأيه أن الحب ليس انفعالا لا يحدث في النفس فقط, وأنما أنه جني أيضا, وان الانفعال الذي ننسبه إلى الحب فهو يحصل في نفوس كانت ترغب في الاتصال بجمال ما. وهذه الرغبة أما أن تكون سابقة في الحسن ذاته, أو لدى من يحاول أن يشبعها بارتكاب القبيح. والقبيح لا يتفق مع الطبيعة , وهو كذلك مع الله أيضا. لأن الطبيعة أصلها الملا الأعلى. ومن يود الحصول على مثل هذا النوع من الحب فهو ليس حب الحق الباقي, أما من جمع بين هذا الحب وبين الشوق إلى الخلود, فانه يود الحسن الدائم الباقي[1].

أما الحب من حيث أنه اله, فيتصوره هكذا ليس العوام فقط, بل أفلاطون واللاهوتيون. وان مما لا شك فيه أن ما يقوم بذاته فهو ذات ويخرج من ذات تكون أدنى منه, فان النفس الإلهية أينما هي ذات صدرت من القوة المتقدمة عليها, وهي تحدق دائما بها, وتفرح برؤيتها, وتكون في حالة شعور كأنها اللذة. أما اذا كان الحب من حيث أنه الجني الذي يوصف بأنه يرافق الأنسان وهو (الحب) لدى كل شخص. وهو الذي يكون في كل نفس ومصدر نزعتها الفطرية, ولما كانت النفس تفعل كما تريده فطرتها فتلد (الحب) وتبقى كما هي في ذاتها. وكمال النفس الكلية حبها الخاص بها, فالنفوس الجزئية أيضا لها حبها الجزئي أيضا, وكل نفس غير منفصلة عن الأخرى, فتصبح النفوس الجزئية نقسا واحدة, كذلك الأمر ف (الحب) الجزئي من (الحب) الكلي أيضا, فالحب الجزئي في النفس الجزئية أيضا (الحب ألأكبر) في النفس الكلية (الحب) الكوني في كل ناحية من نواحي العالم. يجتمع ثم يتوزع هذا الحب الواحد في الكثرة, فيظهر متى يشاء في

---

(1) ينظر: افلوطين: تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الثالثة), ص232-233

الكون, وينتشر بمختلف أشكاله في العالم. فالنفس هي أم (الحب), والحب هو فعل النفس وهي تنزع إلى الخير والغاية من هذا (الحب) هو أن يدفع كل نفس نحو الخير[1].

وحاول افلوطين التوظيف بين جدل الحب الصاعد وجدل الحب النازل عن طريق فكرة السلم الإلهي الذي يسمح بالصعود والهبوط معاً. واذا كان أفلاطون قد اقتصر على القول بوجود صعودا من جانب الأنسان إلى الله بدون وجود هبوط من جانب الله الي الأنسان, إما افلوطين وضع لنا نظرية في الفيض أي الصدور والفيض عن الله, وهذا الفيض فيه ضرب من الهبوط, واذا كان أفلاطون قد ذهب إلى أن (الآيروس)[2] هو حب الأنسان لله ولا يمكن نسبته إلى الله, فأن افلوطين يقول: انما هو علوي يهتم بما هو أرضي ويعمل على تزيينه في الوقت ذاته[3]. الطاقة الدينامية التي تحرك قواعد العقل. وهذا ما يجعل الجمال البذرة الصوفية التي يبرعم فيها العقل, كائن تكون مهمة الجدل هي بيان ما سبق في الانبهار والتعجب بالجمال العلمي, فيكون بالإضافة إلى التسامي العقلي الفلسفي تسامي فني عاطفي لا تحاك انطلاقات العقل الإ من خيوطه.فيشعر الأنسان وكانه والجمال أمرا واحدا, أي الجمال الكلي. ونلمس بصمات أفلاطون التي تركها لا افلوطين فالجمال عند الأول يولد الحب ليكون هذا الحب الطريق اليه (الجمال) وهو مشاركته بين المنظور ومثال الجمال, ودرجاته التصاعدية, ويظهر لدى الأنسان في عقله وأخلاقه اذا استطاع أن يتخلص من الجسد والشهوات, ويشكل غاية كافة الموجودات اذا يتحرك نحو الوجود كله, لأن الخير الأقصى هو الجمال بالذات[4].

ومعنى هذه الحالة أن يكون " الإنسان عن طوره وعن نفسه, فهي حالة أشبه ما

(1) ينظر: أفلوطين: تاسوعات افلوطين, ص 235- 236

(2) الآيروس: هو الحب الذي من مقام ما تنظر اليه النفس وتحدق فيه بعد أن ترى الذات الإلهية, وجاء (الحب) نسبة إلى اسم (أيروس) وهو وليد النفس العلوية الذي يشاهد الملأ الأعلى وهو منه؟: أفلوطين: تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الثالثة), ص 235

(3) ينظر: عطيتو, حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة, ص184

(4) ينظر: خالد, غسان: افلوطين (رائد الوحدانية ومنهل الفلاسفة), ص229- 230

تكون بحالة الجنون في العشق, أو حالة النشوة في السكر وفي هذه الحالة يسقط كل شيء من الموجودات ولا يكون شيء من الأغيار موجودا, فتكون النفس في حالة الفناء والطمس والمحو؛ أعني أن تزول كل المظاهر الخارجية بالنسبة اليها ويصبح كل شيء في حالة في حالة عماء وهو ما يسميه الصوفية المسلمون بحالة (الغراب الأسود), وما يسميه المتصوفة المسيحيين باسم الليلة الظلماء" [1].

فإن أمكن لأحد أن يرى هذا الوجود الإلهي العلوي فأي حب سوف يغمره, واي رغبة سوف تتملكه؟ إننا لا نراه بل نتطلع اليه فقط, ونحدق به, فاذا شاهدناه فسوف نبهر بجماله وسوف يمتلئ الناظر بالبهجة ويمتلئ حبا حقيقيا ويسخر من كل أنواع الحب الأخرى الزائفة, ويعرف ما كان بطنه حقيقيا ويكون حاله حال الذين سبقت لهم رؤية الصور الروحانية والإلهية فاصبحوا لا يهتمون باي جمال من أنواع الجمال في الأجسام, فكيف أذن اذا شاهدنا الجمال في ذاته, ذلك الجمال الصافي النقي غير المدنس بالمادة والجسد, وهذا الجمال لا يوجد في الأرض ولا حتى السماء, بل هو موجود حيث يكون النقاء, وهو تلك الغاية القصوى التي نسعى اليها وهي الرغبة الدائمة التي تستحوذ على جهودنا حتى نبلغ هذا التأمل الذي يغمرنا بالسعادة[2].

وبالتالي فان (الحب) ثابت منبعث من النفس ما دامت هي تسعى إلى الخير دائما, ولم يزل ما دام هي لم تزل. وهو مزيج فيه شيء من الحاجة والعوز يدفعه إلى الاتباع, فهو دائما يطلب الخير والأفضل. ورغبته في الخير رغبة عمياء مستمرة, ومادام الراغب في الخير كذلك وانه خال من كل صورة ومن المعنى البذري. وهذا ما يجعله متتبعا من الهيولى. والخير هو رغبة ثابتة فيه قام بذاته, فهذا الحب ينشأ في النفس ويصدر عنها ومنبعث منها بقدر ما هي بحاجة إلى الخير والأفضل وما هي راغبة فيه [3]

---

(1) بدوي, عبد الرحمن: خريف الفكر اليوناني, ص149

(2) ينظر: مطر, أميرة حلمي: فلسفة الجمال أعلامها ومذاهبها, 92

(3) ينظر: افلوطين: تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الثالثة), 241

المبحث الخامس

الجمال ودرجاته وعلاقته بالخير

كعادته يتساءل افلوطين عن الخير أين يكون؟ أو ليس هو قيام الحياة بفعلها وفقا لما تقتضيه الطبيعة, واذا كانت الكائنات تتألف من عناصر كثيرة فان الخير هو قيامها بالفعل الخاص بها وفقا للطبيعة دائما وبدون إهمال أي ناحية من نواحيه, فخير النفس هو قيامها بالفعل الخاص بها, لكن النفس تعمل لأشرف سبيل, وتصل إلى اشرف مقام, فذلك الشرف هو ما يكون خيرا بالنسبة اليها, بل انه الخير على الأطلاق, وتحصل على هذا الخير التشبه بالخير الأشرف, أو عن طريق أن تتوجه اليه أثناء قيامها بأفعالها, ولا يلزم الخير أن يتجه بنفسه إلى خير ما أو يهدف اليه, لأنه كما يقول افلوطين: (المعين القائم بطمأنينة) وهو من يخلع على كل الأشياء هيئة الخير فالنفس تتوجه اليه لا لكونه يخلع الخير على كل الأشياء ولا بواسطة العرفان لأنه قائم بذاته في ما هو عليه, وهذا الخير هو ما يتعلق به كل شيء ويتعلق هو بشيء, انه يهدف اليه كل شيء ويبقى ثابتا واليه يتجه كل شيء, والعلاقة بين الأشياء وبينه علاقة الدائرة بمركزها, علاقة الشمس بالنور: "ينبعث منها ويبقى متصلا بها فمن أية ناحية قابلته كان معها لا ينفصل عنها, واذا حاولت فصله من جهة ما, وجدته هو ابدآ في جانب الشمس"[1].

إن النفس بطبيعتها تتوجه إلى الخير لكن بواسطة الروح, فهي تتجه اليه عندما تتوجه النفس بنفسها نحو الروح التي تلي الخير مباشرة, وبذلك تكون اقرب إلى الخير من كل الكائنات الأخرى: "وهي تتشح بهيئة الخير بواسطة الروح, انما يتم لها الخير عندما تتوجه وجهها نحو الروح الذي يلي الخير فورا, فالخير اذا هو الحياة لمن كان له حياة وهو الروح لمن كان حظ من الروح ومن توافرت له الحياة مع الروح اخذ من الوجهين[2].

---

(1) افلوطين: تاسوعات أفلوطين, ص 95

(2) افلوطين: تاسوعات أفلوطين, ص 96.

يقارن افلوطين بين الحياة والخير من جهة وبين الحياة والشر من جهة, انها كالبصر عند من يرى بوضوح ومن لا يرى بوضوح, ويمزج فكرة الموت مع فكرة الحياة ويداخلها في مفهومي الخير والشر, فهل الحياة شرا للإنسان أم هي خير له, وهل أن الموت شر للإنسان أم انه خير له, يقارن افلوطين بين وجودين للنفس وجودها في الحياة ووجودها بعد الموت, والنفس اذا كانت كلية فأي شر يمكن أن تخشى منه, سواء أكانت في الحياة أو في الموت, وفرق بين النفس التي تحافظ على صفاءها والنفس التي لا تحافظ على صفائها, فالشر ليس بموتها وأنما بحياتها, ليس الحياة هي الاتحاد بين النفس والجسد, وليس هذا ما يقصده افلوطين, وأيضا ليس الموت هو الانفصال عن الجسم: " نعم أن الحياة خيرا لمن كانت حياته صالحة, ولكنها ليست خيرا على انها جمع بين النفس والجسد بل لأنها تدفع الشر بواسطة الفضيلة " (1), وهي لا تحيا بحياة المركب كما يؤكد ذلك افلوطين بل انها تحيا بحياة: " تؤدي بها إلى حال المفارقة والانفصال" (2)

ويحاول افلوطين أن يحدد مفهوم الشر, ذلك بعد تحديد مفهوم الخير وحقيقته, وهو يؤكد مرة أخرى أن الخير ما يتعلق به كل شيء وما اليه تهدف كل الأشياء, لأنها تجد اصلها فيه وتجد انها في حاجة دائمة اليه, والخير لا يحتاج إلى شيء ولا يعوزه شيء فهو مكتف بذاته, وان كل الموجودات (الروح والأيس والنفس والحياة) وأعمالها وما تتجه اليه من الحسن وما فوق الحسن فهي من العالم الروحاني, الخير الأعلى هو الذي يجعل روحنا (نحن) تحفل بالقضايا والمقدمات وادراك ما في مجال النطق وتعتمد على طرق الاستدلال وقوة النظر في النتائج, وهذه القوة هي ما تمكننا من الحصول على مشاهدة كل الأمور التي لم تكن في أول الأمر, ويصف افلوطين الخير بصفات, بانه الكل في كل شيء, الكل من جملته في كل ناحية, وبعض ذألك الكل ليس متشبها به, به كل شيء متميز عن بعض, وليس مشتبها ببعض, والروح هي الفعل الأول لذلك الخير (الذات

(1) افلوطين: تاسوعات أفلوطين, ص96.

(2) افلوطين: تاسوعات أفلوطين ص 96.

الأولى), فالخير هوهو في ذاته, وما يفعله الروح هو التفلسف بذاته (الخير), والنفس حلبة الرقص التي تدور حول الروح, وتحق اليها وتنفذ فيها ببصيرتها, والغرض من هذا الوصف الذي تطرق اليه افلوطين لتوضيح أن هذه الحياة هي حياة الإلهة المطمئنة السعيدة وهذه الدورة من الحياة لا مكان فيها للشر, ومكان الشر هو حالة العوز في مقابل من هو مكتف بذاته, والذي يكون في حالة فوضى لا يستقر على حال, ويكون عرضة لكل انفعال, انه نهم وفقر بالذات, وهذه الصفات التي يذكرها افلوطين ليست أعراضا عنده وأنما هي حقيقة الشيء.

وكما أن الروح تكون قريبة من حقيقة الخير فان الأجساد تكون قريبة وفي المقام الأول من مقام الشر, وهي في نفس الوقت محرومة من الحياة يفسد بعضها بعضا, والنظام فيها مفقود, ودورها انها تحيل بين النفس وبين فعلها الذي أمضته الطبيعة اليها, وبذلك تكون النفس في هرب دائم لأنها تجري باستمرار, والنفس ليست كالشر في ذاتها ولذا تكون شرا في المقام الثاني, ويؤكد افلوطين ما أشار اليه من أفلاطون يرى بان ليس كل نفس شريرة انها تحصل على الشر كونها غير خارجة عن نطاق الهيولى, وليست صافية بحد ذاتها فخالطها الخلل من كل جانب ولم تصب الكمال من جانب آخر.

ويؤكد افلوطين أن حقيقة الشر ليست قائمة في الهيولى, بل انها قبل الهيولى, لان الحرمان انتفاء للخير وان كان الحرمان مطلقا كان الشر مطلقا أيضا, وهناك تناسب عكسي بين الحرمان والشر, فكلما زاد الحرمان كلما قويت جهة الشر كما يقول افلوطين, وليس الشر في عالم الإلهة, بل انه يحوم في عالم الفساد والفرار من الشر يكون بتجنب الرذيلة وكل ما يتولد عنها[1].

يقول افلوطين: "لا تطلق النفس قهرا حتى لا تنصرف مطرودة, والا انصرفت وهي لا يزال يملكها شيء ما, حتى اذا انصرفت كان الانصراف حينئذ هو الانتقال إلى

(1) افلوطين: تاسوعات أفلوطين, ص 102.

مقام آخر, بل الراي أن تتمهل وتبقى حتى ينفك الجسد عنها بكامله" [1].

يدعو افلوطين الأنسان إلى التمهل وعدم السرعة في الرقي والصعود في مدارج الكمال لان إقحام النفس إقحاما انما هو (انتحار مباح): " واذا قدر لكل أنسان اجل محدود فان استعجاله ليس بلائق الإ لأمر قاهر كما ذكرنا, فضلا على أن المقام في العالم الأعلى يكون وفقا للحالة التي انطلقنا عليها, فالواجب الإ ننطلق ما دام ثمة مجال للاستزادة من التقدم المتواصل" [2].

إما تحديد الجمال ودرجاته وعلاقته بالخير فقد أختلف الفلاسفة القدماء في تحديد تفسير لمفهوم الجمال, وهذا يعود إلى طبيعة الجمال في حد ذاته, لأنه يختص بالناحية الذوقية الوجدانية, فقد اعتمد أفلاطون على نظريته الشهيرة المثل لتحديد مفهوم للجمال ففي محاورته(الجمهورية) يؤكد على ضرورة أن يسعى الفنانون إلى تحديد مفهوم أو تعبير عن طبيعة الجمال والخير, حتى يتوغل الجمال في نفوس الناشئة بما تقع عليه عيونهم وآذانهم فيعشقون الجمال ويحاكونه, فلا بد أن يكون الفن محاكات وتعبير الفنان عما يجول في نفسه من معرفة للجمال المطلق والخير المطلق, فالشيء الجميل ما هو الإ محاكات للجمال المثالي المعقول أو الجمال في ذاته[3].

ولعل أهم تعريف لعلم الجمال هو تعريف (هربرت ريد) الذي يرتك على أساس مادي حسي ومفاده: أن الجمال هو وحدة للعلاقات الشكلية بين الأشياء التي تدركها الحواس, لقد أكد (هربرت ريد) على أن الإحساس بالجمال يتصف للتغلب والتغير عبر الزمان والمكان, فقد يكون هناك شيئا جميلا في زمن معين, قد يُرى قبيحا في زمان آخر. كما أن الإحساس بالجمال هو الركن الأساسي الذي يقوم عليه نشاط الفنان, حيث أنه يتسم بالغرابة في أبعاد النسبية, وأيضا يتسم بمغزى تاريخي معين, فعند اليونان القدماء

---

(1) افلوطين: تاسوعات أفلوطين, ص109.

(2) افلوطين: تاسوعات أفلوطين, ص 109

(3) ينظر: عزت, ناهد نصر الدين: التأمل والأبداع في فلسفة افلوطين الجمالية, ص512

ظهر عندما رأوا أن الإله يتصف بجميع أنواع الجماليات البشرية, وانه المثال المتكامل السامي للإنسانية, ثم تغير مفهوم الجمال فيما بعد حتى صار في العصور الحديثة عن الغائية والخوارق والمثاليات, مهتما بتحولات المجتمع, والتطورات والاكتشافات العلمية والتقنيات الحديثة [1].

أما الجمال في نظر افلوطين. فنرى أنه قد رأى الجمال يتمثل في الوحدة, والصورة الخالصة, والترتيب, فالجمال في الموجودات يكون في ترتيبها وانتظامها, ذلك لأن الحياة صورة, والصورة جمال, وقد خلط افلوطين الجمال باللاهوت, بحيث لم يكن هناك مجال للبحث في العبقرية المبدعة وهي مستقلة, فقد ارتبط الجمال عند افلوطين بالمبدأ الأول الذي هو الخير, الذي تصدر عنه جميع الموجودات, وجميع الصورة المشعة الجميلة, فالله هو مصدر الصور الفنية, ومبدع الجمال, وهو من يفيض بها إلى من ارتقت روحه من الفنانين[2].

ويذكر افلوطين أن الجمال لا يعتمد بشكل علمي على التناسق والتناسب كما ظن أرسطو, بل أن الجمال عند افلوطين هو النفس الحية أو الألوهية غير المنظورة في الأشياء, وهي سيطرة الروح على الجسد والأصوات والإيقاعات يمكن أن تكون جميلة على الرغم من عدم تناسقها, فضلا عن ذلك فان هذه الأشياء قد تتغير أو تفقد جزء من جمالها دون أن تفقد تناسقا, فالتناسق ليس جوهريا ولا كافيا للجمال[3]

وكذلك رأى أفلوطين أن الخير هو أسمى درجات الجمال, وقد تأثر بأفلاطون عندما أكد بان الواقع ظلال للجمال العلوي الذي لا يمكن أن نراه أو ندركه, الإ اذا ترك

---

(1) ينظر: زكارنة, هديل بسام: المدخل في علم الجمال, عمان, بلا طبعة, 1993م, ص 11

(2) ينظر: عباس, راوية عبدالمنعم: القيم الجمالية, ص 62

(3) ينظر: الصباغ, رمضان: التفسير الأخلاقي عند افلوطين, ضمن مجلة دراسات عربية, مع مجموعة مؤلفين, العدد 3, 1990م, ص78 وأيضا: ينظر: عطيتو, حربي عباس: ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة, ص172-173

الأنسان جميع الأمور المادية الدنيئة, لكن في نهاية هذا العصر أخذت هذه المفاهيم بالانحدار نتيجة ورد أزمة مجتمعات الرق في الإمبراطورية الرومانية في القرنين الثاني والثالث بعد الميلاد, حيث تدهورت القيم الإنسانية المتسمة. بالطابع الجمالي وأخذت بالانحدار والانحطاط, وبقيت على هذا الوضع حتى أواسط العصور الوسطى في أوربا[1].

فهذا الجمال هو الخير, ويجب أن يكون موجودا في الواحد(الأول) ويصدر مباشرة إلى العقل, ومن العقل إلى النفس , فالنفس تستمد جمالها من العقل ومن الواحد يستمد العقل جماله, أما الجمال الذي في الأشياء ذات المستوى الأدنى, كالأعمال والمهن مثلا فتاتي بفعل يشبه فعل النفس التي تأتي بالجمال الموجود في العالم المحسوس. ولما كانت هذه النفس إلاهيه وانها جزء من الجمال العلوي, فأنها تجعل كل ما تمسه ويقع تحت سيطرتها جميلا في حدود قدرة الشيء على قبول الجمال.

فالصعود إلى الخير الذي هو الغاية القصوى لجميع الناس هو الوصول إلى أسمى درجات الجمال, فالخير والجمال مرتبطان معا, ومتلازمان كما انهما مرتبطان مع الطقوس الدنية, وبلوغ التطهر الديني هو بلوغ الخير والجمال [2].

وطبقاً لنظرية الفيض (الصدور) عند افلوطين يكون الجمال المتحد بالله هو اكمل واسمى درجات الجمال, وتتناقص درجات الجمال والسمو كلما ابتعدنا عن الجمال الإلهي, فيزداد الجمال بقدر الصعود نحو الخير (المبدأ الأول) ومحاولة الاتحاد به, إذن فعلى الفنان أن يتخلص من قيود البدن, والهروب من كل ما يتعلق به من ماديات , وان يتطهر عن المثول أمام الجمال الجزئي, وان يصعد في هذا العالم الحسي المادي مارا بمحطات روحية تمثل الاقانيم الثلاثة, حتى يتمكن من الاتحاد (مبدأ الكون), وسر عظمته,

---

(1) ينظر: زكارنة, هديل بسام: المدخل في علم الجمال, ص23

(2) ينظر: الصباغ, رمضان: التفسير الأخلاقي للفن عند افلوطين, ضمن مجلة دراسات عربية, مع مجموعة مؤلفين, ص 79

ووحدته, وجماله, ففي العالم العلوي يستمد نوره من اللـه , ويستمد جمالـه, وهـذا هـو الجـمال الأبـدي الإلهي [(1)].

وقد رأى افلوطين أن طبيعة الخير تشع الجمال, وان الجمال وجود حقيقي, بينما القبح, هـو ضـد الجمال ويناقضه في المبدأ, فالقبح هو عبارة عن شر أولي, لذلك فان تناقضه مع الخير والجـمال يكـون منـذ البداية, فان افلوطين يوحد بين الخير والجمال لأنهما ينبعان من مـصدر واحـد هـو الـذات الإلهيـة (المبـدأ الأول)[(2)].

إذن لا بد من اللجوء إلى الخير الذي ترغب فيه كل نفس, والحسن انما مرغوب فيه على انه الخـير, واليه تتجه الرغبة, وندركه لنرتقي به إلى العالم العلوي, ونـتخلص بـه مـن كـل مـا تعلقنـا بـه في هبوطنـا ,- هبوط النفس في الجسد- فاذا تجاوزنا كل ما هو غريب عـن اللــه, شـاهدنا بأنفـسنا ذلـك القـائم بذاتـه, وعرفنا صفاته وبساطته وقداسته, الذي هو علة الحياة والروح. فهو الذي يشاهد اذا, فما أعظـم مـا يكـون عشقه له, فهو الحسن بذاته. وهو الذي يوزع الحسن والجمال على جميع الأشـياء, باقيـا بذاتـه لا يعتمـد على غيره فلا تحاديه هو غاية الغايات ومنتهى السعادة [(3)].

ويمكن تلخيص أفكار افلوطين الجمالية في نقاط [(4)]:

أ- تبدو الأفكار جميلة ورائعة من خلال احتكاكها بالأفكار.

---

(1) ينظر: عباس, راوية عبدالمنعم: القيم الجمالية, ص 62 -63

(2) ينظر: الصباغ, رمضان: الأحكام التقويمية في الجمال والأخلاق, دار الوفاء لـدينا, الإسـكندرية, الطبعـة 1, 1998م, ص 283 وأيضا : ينظر: الصباغ, رمضان: التفسير الأخلاقي للفن عند افلوطين, ضمن مجلة دراسات عربية, مع مجموعة مؤلفين.ص80

(3) ينظر: افلوطين: تاسوعات أفلوطين (التاسوعة الأولى), ص 91-92

(4) ينظر: عبده, مصطفى: مدخل إلى فلسفة الجمال (محاورة نقدية وتحليلية وتأصيلية), مكتبة مدبولي, القاهرة, الطبعة2, 1999م, ص 57-58

ب- لما ابتعدت النفس عن كل الأشياء المادية وتخلصت منها, فأنها تقترب من الرائع والجميل, فيكون الخير في أعلى الأشياء وهو أسمى وارفع درجات الجمال وادراك هذا الجمال هو أسمى من الأجسام الجميلة.

ت- إن الأشياء والأجسام الرائعة ما هي في الواقع الإ آثار وصور الجمال الإلهي العلوي.

ث- حتى نعرف هذا الجمال العلوي نكتشفه يجب أن نخلص نفوسنا من جميع أنواع العلائق الدنيوية الحسية.

المصادر والمراجع

القران الكريم.

أرسطو طاليس:

- النفس: ترجمة: د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات الكويت، دار القلم بيروت، ط2، 1980م.
- الأخلاق: ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق عبدالرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات.
- السياسات: ترجمة اوغسطين بربارة، اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، بيروت، سنة1957م
- علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، (ج1)، ترجمة إلى الفرنسية: بارتملي سانتهلير، وترجمة إلى العربية: أحمد لطفي السيد، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1924م.
- الخطابة، (ترجمة، عبد الرحمن بدوي)، بيروت، دار القلم، 1979،
- دعوة إلى الفلسفة، (ترجمة: عبد الغفار مكاوي)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1980م.
- كتاب أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، عبد الرحمن بدوي، الناشر وكالة المطبوعات، الكويت، ط3، 1987م.

ارمسون [المشرف]:

- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة، 1963م.

أفلاطون:

- محاورة أيون، ترجمة (شوقي داود تمراز) الأهلية للنشر, بيروت, الحمراء, بناية الدورادو, سنة 1994.

- محاورة بروتاغوراس، نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز))، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة بوليتيكوس، نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز))، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة الجمهورية، ترجمة، أميرة حلمي مطر، مكتبة الأسرة، مهرجان القراءة للجميع، مصر، 1994.
- جمهورية، ترجمة حنا خباز، الناشر دار الأندلس، بغداد، 1986م.
- محاورة الجمهورية، نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع, بيروت الحمراء, بناية الدورادو, سنة1994.
- محاورة الجمهورية, ترجمة فؤاد زكريا، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر, 1968.
- محاورة جورجياس، نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز))، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994،.
- محاورة الدفاع, نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع, بيروت الحمراء, بناية الدورادو, سنة1994.
- محاورة السفسطائي ,نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز))، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- أفلاطون, السفسطائي, ترجمة الأب فؤاد جرجي بربارة, منشورات الهيئة العامة السورية- دمشق, ط1, عام 2014م.
- محاورة سيمبوزيم أو المأدبة, نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع, بيروت, الحمراء, بناية الدورادو, سنة 1994.
- محاورة طيماوس، نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع, بيروت الحمراء, بناية الدورادو, سنة1994

- محاورة فايدروس, نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع, بيروت الحمراء, بناية الدورادو, سنة1994.
- محاورة فيدون, نقلها إلى العربية (شوقي داود تمراز), الأهلية للنشر والتوزيع, بيروت الحمراء, بناية الدورادو, سنة 1994.
- غورغياس . ترجمة محسن حسن ظاظا، مراجعة د. علي سامي، النشار الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر, عام 1970م.
- محاورة فليبوس، ترجمة (شوقي داود تمراز)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة ثياتيتوس، نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز))، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة القوانين، نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع, بيروت الحمراء, بناية الدورادو, سنة1994.
- محاورة كارمايديس، نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز))، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة لاخيس، نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز))، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة ليسس، ترجمة، (شوقي داود تمراز)، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت الحمراء، بناية الدورادو، سنة 1994.
- محاورة مينون، نقلها إلى العربية ((شوقي داود تمراز)), الأهلية للنشر والتوزيع, بيروت الحمراء, بناية الدورادو, سنة1994.
- محاورة هيبياس الأصغر, ترجمة (شوقي داود تمراز), إصدار، الأهلية للنشر والتوزيع, سنة 1994.
- محاورة هيبياس الأكبر، ترجمة (شوقي داود تمراز) الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.

- محاورة يوثيديموس، ترجمة (شوقي داود تمراز) الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994.
- محاورة ثياتيتوس أو عن العلم، ترجمة: د. أميرة حلمي مطر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.
- محاورة ثياتيتوس وفايدروس أو عن العلم والجمال, ترجمة أميرة حلمي, دار التنوير- بيروت, ط1, 2014م.
- فايدروس، ترجمة: أميرة حلمي مطر، القاهرة، 1969م.
- فيدون، ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.
- المأدبة، ترجمة وليم الميري، مطبعة الاعتماد، ط1، مصر، 1954م.
- رجل الدولة، ترجمة أديب نصور، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1959م.
- الفيلسوف، تحقيق وتقديم أوغست دبيس، ترجمة الأب فؤاد جرجي، دمشق، سنة1971م.

أفلوطين:

- التساعية الرابعة في النفس، دراسة وترجمة د. فؤاد زكريا، مراجعة د. محمد سليم، الناشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سنة 1970م.
- التاسوعيات، ترجمة د. فريد جبر نقلها إلى العربية عن الأصل اليوناني، مكتبة لبنان، ط1، سنة 1977م.

أبو اليزيد (د. علي المتين):

- تطور الفكر السياسي، الناشر: الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، سنة 1970م.
- موسوعة الفلسفة، منشورات ذوي القربى، إيران، ط 1، 1427هـ.
- المنطق الصوري والرياضي، مكتبة النهضة المصرية للنشر، 1962م.
- مدخل إلى الفلسفة، دار العلم، ط2، بيروت، 1975م.
- أرسطو، الدار القومية للطباعة والنشر، سنة 1964م.

أبو ريان: د. محمد علي.

- تاريخ الفكر الفلسفي من طاليس إلى أفلاطون، ج1، ط4، دار الجامعات المصرية 1972م.
- تأريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة اليونانية)، ج1، ط5، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية 1974م.
- تأريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة)، ج2، دار النهضة العربية، بيروت 1976م.
- تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون, دار الوفاء- الإسكندرية, ط5, 2007م.

الألوسي (د. حسام):

- بواكير الفلسفة قبل طاليس، دار الشؤون الثقافية، بغداد 1986م.
- الفلسفة اليونانية قبل أرسطو، مطابع دار الحكمة، 1990م.
- من الميثولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان،
- مدخل إلى الفلسفة, المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 2005م.

آل ياسين (د. جعفر):

- فلاسفة يونانيون، مكتبة الفكر العربي، بغداد، ط3، 1985م.

ألفا (روني إيلي):

- موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، مراجعة: د. جورج نخل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1412هـ- 1992م.

أمين (د. أحمد) وزكي نجيب محمود:

- قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، سنة1935م
- قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، 1949م.
- الفلسفة الرواقية، مكتبة النهضة المصرية، ط 2، القاهرة، 1959م.

أمام (أمام عبد الفتاح):

- مدخل إلى الفلسفة، ط4، القاهرة، 1977م

أمين (د. عثمان):

- الفلسفة الرواقية، ط3، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1971م.

- شخصيات ومذاهب فلسفية، مصر، 1972م.

الاهواني (د. أحمد فؤاد):

- فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 2009م.

- المدارس الفلسفية، الدار المصرية للتأليف والترجمة، سنة 1965م.

أنجلو (شيكوني):

- أفلاطون والفضيلة, ترجمة: منير سغبيني, دار الجيل بيروت- لبنان, ط1, 1986م.

اوزفلد: كولبة:

- المدخل إلى الفلسفة، ترجمة أبو العلا عفيفي، ط3، القاهرة 1955م.

آرمسترونغ (أ. ه):

- مدخل إلى الفلسفة القديمة, ترجمة سعيد الغانمي, كلمة- أبو ظبي, ط1, 2009م.

بدوي (د. عبد الرحمن):

- أفلاطون، مكتبة النهضة المصرية، 1958م

- خريف الفكر اليوناني، مكتبة النهضة المصرية، ط 4، 1970م.

- ربيع الفكر اليوناني، دار النهضة المصرية، 1958م.

بران (جان):

- الفلسفة الأبيقورية، ترجمة: جورج أبو كسم، تقديم: عادل العوا، الأبجدية للنشر دمشق، ط1، 1992م.

بدوي (محمد):

- الأخلاق بين الفلسفة والاجتماع ,دار المعارف، ط1، (د.ت) .

بخيت (محمد حسن):

- الفلسفة الإغريقية ومدارسها من طاليس إلى أبروقلوس, عالم الكتب الحديث- الأردن, ط1, 2015م.

البداوي (عباس مهدي):

- الانسجام في النفس والمجتمع. بغداد- بيروت، 1980م.

بريهيه (إميل):

- تأريخ الفلسفة (الفلسفة اليونانية)، ترجمة: د. جورج طرابيشي، ج 1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1982م.

- الفلسفة الهلنستية والرومانية، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1،ج2،عام 1988م.

بلدي (د. نجيب):

- تمهيد لتأريخ مدرسة الإسكندرية وفلسفتها، دار المعارف بمصر، 1962م.

بلوينسكي:

- تأريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا، نقله عن الفرنسية: د. محمد عبد الكريم الوافي، منشورات قاريونس، بنغازي، (د. ت).

بيصار (د. محمد عبد الرحمن):

- تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 2، 1972م.

بيرد يمون (جان):

- الفلسفة القديمة، ترجمة ديمتري سعادة، المنشورات العربية، سلسلة ماذا أعرف، 1974م.

تايلور:

- الفلسفة اليونانية مقدمة، تعريب: عبد المجيد عبد الرحيم، مكتبة النهضة العربية، ط1، 1958م.

تد هوندرتش:

- دليل أكسفورد، ترجمة نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ليبيا، 2002م.

التكريتي (د. ناجي):

- الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عن مفكري الإسلام، دار الشؤون الثقافية العامة، ط3، بغداد 1988م.

توماس (هدري):

- أعلام الفلسفة كيف نفهمهم، ترجمة منير أمين وزكي نجيب، القاهرة 1964م.

جانيه (بول) وسياي (جبريل):

- مشكلات ما بعد الطبيعة، ترجمة: د. يحيى هويدي، مكتبة الأنجلو المصرية، 1961م.

جماعة من الأساتذة السوفييت:

- موجز تاريخ الفلسفة, ترجمة إبراهيم سلوم, دار الجماهير الشعبية- دمشق, 1979م.

الجندي (أنعام):

- دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية مؤسسة الشرق الأوسط للطباعة والنشر، (د.ت).

الحفني (د. عبد المنعم):

- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط 3، 2003م.

حمادة (د. حسين صالح):

- دراسات في الفلسفة اليونانية، مج 1، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005م.

- دراسات في الفلسفة اليونانية، مج 2، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1426هجري 2005م.

حديدي (محمد):

- الفلسفة الإغريقية، الناشرون دار العربية للعلوم ودار اختلاف، ط1، بيروت، 2009م.

الخطيب (محمد):

- الفكر الإغريقي، منشورات دار علاء الدين مكتبة الإسكندرية، (د.ت).

دوكاسيه (بيير):

- الفلسفات الكبرى، ترجمة: جورج يونس، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط3، 1983م.

ديورانت (ويل):

- قصة الحضارة، ج 2، ترجمة: د. زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 2، 1957م

- قصة الحضارة، ج 7، ج 8، ترجمة: محمد بدران، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، (د. ت).

- قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي, ترجمة: فتح الله محمد المشعشع, مكتبة المعارف, بيروت, الطبعة1, 2004م

دييس (أوجست):

- أفلاطون، ترجمة: محمد إسماعيل، ط 2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998م.

رسل (برتراند):

- تأريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الأول (الفلسفة القديمة) ترجمة زكي نجيب محمود، ج 1، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1967م.

- حكمة الغرب، ج1، ت فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، 1983م.

- حكمة الغرب, ترجمة: فؤاد زكريا, سلسلة عالم المعرفة, الكويت, الطبعة الثانية, 2009م.

رابوبرت (ا. س):

- مبادئ الفلسفة، ط1، ترجمة احمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت 1969م.

روزنتال ويودين:

- الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1980م.

الرياضي (د. أنصاف):

- علم الجمال بين الفلسفة والإبداع، ط2، دار الفكر، 2007م.

ريفوا (ألبير):

- الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ط1، ترجمة عبد الحكيم محمود وأبو بكر زكريا، القاهرة 1956م.

الزقزوقي (محمد مختار):

- الأخلاق والسياسة, مكتبة آنجلو المصرية, القاهرة, (ب ت), 1988م.

زقزوق (د. محمود حمدي):

- تمهيد للفلسفة، دار المعارف، مصر، ط 5، 1994م.
- مقدمة في علم الأخلاق، الكويت، دار القلم، ط3، 1983م.

زهيراتي (الأب متوديوس):

- الإسكندر الكبير فتوحاته وريادة الفكر اليوناني في الشرق، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط 1، 1999م.

زيدان (د محمود):

- نظرية المعرفة، دار النهضة العربية، بيروت، ط 1، 1989م.

* سارتون (جورج):

- تأريخ العلم، ج1، العلم القديم في العصر الذهبي لليونان، ترجمة مجموعة من المترجمين، القاهرة 1963م.
- تاريخ العلم ج 2، ترجمة لفيف من العلماء، دار المعارف، ط3، أكتوبر 1978م.

- تأريخ العلم، ج 3، دار المعارف بمصر، ط بالأوفسيت، 1991م.

* سباين (جورج):

- تطور الفكر السياسي، ج1، دار المعارف، القاهرة 1970م.

ستيس (ولتر):

- تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة مجاهد عبدالمنعم، دار الثقافة، القاهرة، ط1،1984

- تأريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد)، بيروت، ط 2، 2005م.

سد جديك:

- المجمل في تأريخ علم الأخلاق، ج1، ترجمة توفيق الطويل، ط1، سنة 1949م.

شبل (فؤاد محمد):

- الفكر السياسي، ج1، دراسة مقارنة للمذاهب السياسية والاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974م.

الشهرستاني (عبد الكريم):

- الملل والنمل, ج2, طبعة الحلبي, 1968م.

الشرقاوي (د. محمد عبد الله):

- الفكر الأخلاقي (دراسة مقارنة)، دار الجيل ط1،بيروت 1990م.

الشماع، (د. صالح):

- مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق، ط2، سنة 1977م.

صالح (د. غانم محمد):

- الفكر السياسي القديم، دار الحرية للطباعة، بغداد 1980م.

صبحي (د. احمد محمود):

- في فلسفة الحضارة (الحضارة الإغريقية)، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية (بلا تأريخ).

صليبا (جميل):

- المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة،ج1، بيروت، 1982م.
- تأريخ الفلسفة العربية: دار الكتاب اللبناني، بيروت، (د.ت).

الطبقجلي (د. نزار):

- الوجيز في الفكر السياسي، ج1، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد 1969م.

طرابيشي (د. جورج):

- معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006م.

الطويل (د. توفيق):

- أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، ط 6، 1976م.
- الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، منشأة المعارف بالإسكندرية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط 1، 1960م.

عبد الحميد (د. عرفان):

- المدخل إلى معاني الفلسفة، دار الجيل، بيروت، دار عمار، عمان، ط1، 1989م.

عوض (رياض):

- مقدمات في فلسفة الفن, مطبعة جروس يرس, ط1, 1994م.

عبد القادر(د. علي احمد):

- تطور الفكر السياسي (الإغريق الأقدمون)، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة 1970م.

عبد القادر(ماهر):

- محاضرات في المنطق، ج1، دار المعرفة الجامعة، الإسكندرية، 1985م.

عبد الله (د. محمد فتحي) ود. علاء عبد المتعال:

- دراسات في الفلسفة اليونانية، دار الحضارة للطباعة والنشر، طنطا، (د، ت).

عبدة (د. مصطفى):

- فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، مصر، القاهرة،(د.ت).

العبيدي(د. حسن مجيد):

- نظرية المكان في فلسفة ابن سينا مراجعة وتقديم د. عبد الأمير الأعسم، دار الشؤون الثقافة العامة، ط1، بغداد،1987م.

عطيتو (د. عباس حربي):

- ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة, تقديم: علي عبد المعطي, دار العلوم العربية, بيروت, ط1, 1992م.

- الفلسفة القديمة من الفكر الشرقي إلى الفلسفة اليونانية, دار المعرفة الجماعية- الإسكندرية, 1999م.

- اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (العصر الهيليني)، ط 1، 1430هـ- 2009م.

عطيتو(د. عباس حربي) و موزه محمد عبيدان:

- مدخل إلى الفلسفة ومشكلاتها، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 2003م.

العمر (عبدالله عمر):

- فكرة التطور في الفلسفة المعاصرة، الكويت، 1978م.

عنيات (د. عبد الكريم):

- نتشه والإغريق أشكالي أصل الفلسفة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 1431هـ- 2010م.

عويضة (الشيخ كامل محمد):

- حصاد الفكر الفلسفي اليوناني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1415هـ- 1995م.

عبد الرحيم (عبد المجيد):

- مدخل إلى الفلسفة بنظرة اجتماعية, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, بلا طبعة, 1978م.

غالب (مصطفى):

- في سبيل موسوعة فلسفية- أفلوطين-, دار ومكتبة الهلال, بيروت, الطبعة1, 1987م.

- أفلاطون، ط1، بيروت 1998م.

غريبر(ه.أ):

- أساطير الإغريق والرومان، ترجمة حسني، منشورات دار الثقافة والفنون، عمان 1976م.

فضل الـلـه (د. هادي):

- السفسطائية بين الوجودية والبرجماتية، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 2008م.

فال (جان):

- طريق الفيلسوف، ترجمة: د. أحمد حمدي زقزوق، مراجعة: د. أبو العـلا عفيفـي، مؤسـسة سـجل العرب، القاهرة، 1967م.

فؤاد كامل وآخرون:

- الموسوعة الفلسفية المختصرة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1963م.

فرحان(د. محمد جلوب):

- النفس الإنسانية، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر، جامعة الموصل 1986م.

الفاخوري (حنا وخليل الجر):

- تأريخ الفلسفة العربية، ج1، دار المعارف، بيروت 1957م.

الفرد (إدوارد تايلور):

- فلسفة أرسطو، ترجمة عزت القرني، دار الطليعة، ط1، بيروت 1991م.

فخري (د. ماجد):

- تأريخ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلوطين وبوقلس، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1991م.

- أرسطو طاليس، المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،(د.ت).

فرنان (جان بيار):

- أصول الفلسفة اليونانية، ترجمة سليم حداد، المؤسسة الجامعية،ط1،سنة 1987م.

فتحي (محمد):

- الجدل بين أرسطو وكأنط, المؤسسة الجامعية للدراسات, بيروت -لبنان, ط1, 1995م.

فرنر (شارل):

- الفلسفة اليونانية، ط1، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت 1968م.

قرني (د. عزت):

- الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، دار السلاسل، 1993م.

كرم (يوسف):

- تأريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت،(د. ت).

كرسون (لأندريه):

- المشكلة الأخلاقية والفلاسفة, ترجمة د. عبد الحليم محمود والأستاذ أبو بكر زكري, دار الكتب الحديثة, ط2, 1979م.

كوبلستون (فردريك):

- تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام -المجلد الأول- نشرة المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، القاهرة 2002م.

كروزيه (موريس):

- تأريخ الحضارات العام، مج 4، تحرير: رولان موسنييه، ترجمة: يوسف أسعد داغر و فريد داغر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، 2009م.

كامل (ماهر):

- وعبد المجيد عبد الرحمن، مبادئ الأخلاق، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، 1958م.

كوبر (غريس):

- أساطير إغريقية ورومانية، ت. غانم الدباغ، دار الشؤون الثقافية بغداد، 1974م.

كيال (باسمة):

- اصل الأنسان وسر الوجود, ج4, (القضاء والقدر), دار ومكتبة الهلال, بيروت, ط1, 1981م.

كولية (اوزفلد):

- المدخل إلى الفلسفة، ترجمة: أبو العلا عفيفي، مكتبة النهضة المصرية، ط 5، 1965م.

لالاند(أندريه):

- موسوعة لا لاند الفلسفية، ترجمة: د. خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس، ط2، 2001م.

لانجلر (وليام):

- موسوعة تأريخ العالم، ترجمة: د. محمد مصطفى زيادة، مكتبة النهضة المصرية.

المرزوقي(أبو يعرب):

- أبستمولوجيا أرسطو، الدار العربية لكتاب، 1985م.

المعلة (د. جميل حليل نعمة):

- الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، دار الضياء للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، ط1، 2006م.

- الفلسفة الأخلاقية، كتاب مشترك، مطبوعات، دار الروافد، بيروت، لبنان، سنة 2014م.

- النظرية الأخلاقية، كتاب مشترك، الناشرون ابن النديم والروافد الثقافية، لبنان- بيروت، 2015م.

مسكوية (أحمد بن محمد):

- الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم د. عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، ط3، سنة 1983م.

المشعشع (فتح اللـه):

- قصة الفلسفة، ترجمة، مكتبة المعارف، بيروت، ط 4، 1979م.

متي (د. كريم):

- الفلسفة اليونانية في عصورها الأولى، مكتبة التحرير، بغداد، 1965م.
- الفلسفة اليونانية، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971م.

محمود (د. زكي نجيب) وآخرون:

- الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة فؤاد كامل، دار القلم، بيروت، (د.ت).

مرحبا (محمد عبدالرحمن):

- مع الفلسفة اليونانية، منشورات عويدات، ط3، بيروت، سنة 1988م.

مطر (أميرة حلمي):

- الفلسفة اليونانية تأريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.
- الفلسفة عند اليونان، دار النهضة العربية، ط 1974م.
- فلسفة الجمال أعلامها ومذهبها, دار قباء، القاهرة, بلا طبعة, 1998م.

مكاوي (عبد الفقار):

- مدرسة الحكمة، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، (د.ت).

موسى (محمد جلال):

- منهج البحث العلمي عند العرب، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1972م.

المليجي (يعقوب):

- الأخلاق في الإسلام ,(مع مقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية), مؤسسة الثقافة الجامعيـة, الإسكندرية, بلا طبعة، 1985م.

موسى (د. محمد يوسف):

- تأريخ الأخلاق، ط1، القاهرة 1953م.

مظهر (إسماعيل):

- فلسفة اللذة والألم " استيبوس وشيعته: أصحاب المذهب القورنائي, منشورات الجمل- بيروت, ط1, 2015م.

مذكور (د. إبراهيم بيومي، ويوسف كرم):

- دروس في تاريخ الفلسفة، الناشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1950م.

النشار (د. علي سامي):

- نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان، ط1، منشأة المعارف، الإسكندرية 1964م.

- نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، ط3، بيروت، 1995م.

النشار (د. علي سامي وجماعته):

- هيرقليطس فيلسوف التغيير، دارة الفكر الفلسفي، ط1، دار المعارف، 1969م.

- ديمقريطس فيلسوف الذرة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط1، الإسكندرية، 1972م.

النشار (د. مصطفى):

- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، منشورات دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، بيروت 1984م.

- نظرية العلم الأرسطية،(دراسة في منطق المعرفة العلمية عند أرسطو) منشورات دار المعارف، ط2، القاهرة، 1995م.

- تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي, دار قباء- القاهرة, ج2, ط1, 2000م.

- مدخل جديد إلى الفلسفة, دار قباء, القاهرة, بلا طبعة, 1998م.

النقاطي (د. حاتم):

- مفهوم المدينة في كتاب السياسة لأرسطو، دار الحوار،ط1،سنة 1995م

النجم (د. محمد حسين):

- السفسطائية في الفكر اليوناني، بيت الحكمة، بغداد، 2008م.

الناصري (سيد احمد علي):

- الإغريق- تاريخهم وحضارتهم- (من حضارة كريت حتى قيام إمبراطورية الإسكندر الكبير), دار النهضة العربية, ط2، القاهرة, (د.ت).

هويدي (د. يحيى):

- مقدمة في الفلسفة العامة، دار الثقافة، القاهرة، ط 9، 1989م.
- منطق البرهان، مكتبة القاهرة العربية، مصر، (د.ت).
- موسوعة الفلسفية الشاملة من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، مجلد 1، ط7، بيروت، 2007م.
- تأريخ الفلسفة اليونانية من بداياتها حتى المرحلة الهلنستية، منشورات مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر،ط1، بيروت، 1993م.

الوردي (د. علي):

- مهزلة العقل البشري، دار مكتبة دجلة والفرات بيروت لبنان، ط1، 2009م.

ثانياً: الرسائل والمطاريح:

البحراني (سلام عبد الجليل):

- الغائية في الفلسفة اليونانية- أرسطو أنموذجا (رسالة ماجستير) مخطوط في قسم الفلسفة، كلية الآداب، الجامعة المستنصرية، سنة2012م.

الخطيب (محمد حبيب):

- الشك المعرفي بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة (بيرون ومونتاني أنموذجا)، مخطوط في قسم الفلسفة، جامعة الكوفة (أطروحة دكتوراه سنة 2012م).

فيصل (ساهرة حسين):

- الأخلاق في فلسفة أفلاطون, رسالة ماجستير مخطوط, جامعة بغداد, كلية الآداب, قسم الفلسفة، 2002م.

المعلة (جميل حليل):

- الحركة الطبيعة في فلسفة أرسطو طاليس (رسالة ماجستير سنة 1995م) مخطوط في مكتبـة جامعـة الكوفة.

ثالثا: المراجع الأجنبية

1-J.A.K. Thomson, The Ethics of Aristotle, The Nicoma hen Ethics

Published in Penguin classics, Great Britain, 1955, P205

2-Bake well. C. source Book in Ancient philosophy New York, 1939.

3-E. Brehier, Latheorie des incorprels dens Ancient stoicism, 1908

4- Laertius, Diogeneis: The lives and Opinions of Eminent Philosophers, London, 1873.

5-Plotinus: Great Book of the Western Word. Enneads, third. Ennead v11.

6-Plato laches(concerning courage, 190 c-1990)and Republic(concern justice,iv,427a and 435 b-c)

7. Paul Olivier, *Benedetto Croce*, Signers, Paris, 1975, p. 89

8- Maccoll, Norman: The Greek Sceptics Form Pyrrho to Sextus, Macmillan, London, 1868.